ARE THERE למשכיל SECTIONS IN THE HODAYOT? EVIDENCE FROM CAVE 4 (1)

Summary

This essay evaluates a proposal that one comes across in much of the secondary literature on the Hodayot: namely, that the collection of hymns preserved in 1QH[a] is comprised of smaller sets or groups that are each demarcated by a למשכיל heading. This proposal is examined in light of the comparative evidence for the arrangement of hymns in the Cave 4 manuscripts, especially 4QH[a] (4Q427) and 4QH[e] (4Q431). The analysis shows that the proposed למשכיל groups from 1QH[a] fail to obtain across the Cave 4 manuscripts, and it is suggested instead that the למשכיל incipits simply served as headings for the particular hymns with which they are paired.

Introduction

IN recent years, over a half-century's work on the text and material reconstruction of the Hodayot has culminated in the official publication of the surviving manuscript evidence for these important collections of poetry from Caves 1 and 4 near Qumran. (2) The completion

(1) I wish to thank Professor Carol Newsom for reading and commenting on an earlier draft of this article.

(2) The Hodayot materials from Cave 4 are published in Eileen M. Schuller, "4Q427–432," in *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (ed. Esther G. Chazon et al.; DJD XXIX; Oxford: Clarendon, 1999), 69–323. Henceforth: DJD 29. The critical edition of 1QH[a] is found in Hartmut Stegemann, and Eileen M. Schuller, *1QHodayot[a], with Incorporation of 1QHodayot[b] and 4QHodayot[a-f]* (DJD XL; Oxford: Clarendon, 2009). Henceforth: DJD 40. See also Hartmut Stegemann, "The Material Reconstruction of 1QHodayot," in *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997* (ed. L. H. Schiffman, E. Tov, and J. C. VanderKam; Jerusalem: Israel Exploration Society

Revue de Qumran 28(1) [107], 3-13. doi: 10.2143/RQ.28.1.3149523

of this laborious but essential *Grundforschung* has ushered in a new era in the study of the Hodayot and provided the starting point from which research must now proceed. Although the new critical editions are only beginning to make their impact felt, the results of the scrolls' material reconstruction have already altered our understanding of the contours of the manuscripts in fundamental ways. In the case of 1QH[a], the establishment of the total number and proper arrangement of columns, along with the placement of previously free-floating fragments, has disclosed the original shape of the manuscript. Perhaps most notably, the new edition has complicated the classic twofold division of the Hodayot into Hymns of the Teacher and Hymns of the Community, since it is now apparent that the Teacher Hymns were situated in the middle of the manuscript (IX/X–XVII 36) between two groups of Community Hymns (I–VIII; XVII 38–XXVIII). (3) The clarification of this structure has raised new questions about the unity of the Community Hymns and the significance of the scroll's overall shape. (4)

At the same time, the publication of the Cave 4 materials has revealed a more diverse body of manuscript evidence than might have been expected. Rather than simply preserving copies of the collection known from 1QH[a], these six manuscripts witness to a variety of Hodayot collections. Some of the manuscripts, for example, appear to have contained only smaller compositional blocks (4QH[c]; perhaps

in Cooperation with the Shrine of the Book, Israel Museum, 2000), 272-84. The veracity of Stegemann's reconstruction of 1QH[a] was corroborated to a remarkable degree by the independent work of Émile Puech, published already in "Quelques aspects de la restauration du Rouleau des Hymnes (1QH)," *JJS* 39 (1988): 38–55.

(3) Eileen M. Schuller and Carol A. Newsom, e.g., refer to this revelation as "[o]ne of the most important results of the reconstruction" (*The Hodayot [Thanksgiving Psalms]: A Study Edition of 1QH[a]* [Early Judaism and Its Literature 36; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012], 3). The accuracy of this form-critical distinction, first developed in early studies by G. Jeremias (*Der Lehrer der Gerechtigkeit* [SUNT 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963], 168–267) and J. Becker (*Das Heil Gottes: Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* [SUNT 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963]), has, in my judgment, since received confirmation in the manuscript evidence from Cave 4 (4QH[c]; perhaps also 4QpapH[f]).

(4) See, e.g., the recent studies in Angela Kim Harkins, "The Community Hymns Classification: A Proposal for Further Differentiation," *DSD* 15 (2008): 121–54; idem., "A New Proposal for Thinking about 1QH[a] Sixty Years after its Discovery," in *Qumran Cave 1 Revisited: Texts from Cave 1 Sixty Years after their Discovery: Proceedings of the Sixth Meeting of the IOQS in Ljubljana* (ed. D. K. Falk, et al.; STDJ 91; Leiden: Brill, 2010), 101–34; idem., *Reading with an "I" to The Heavens: Looking at the Qumran Hodayot through the Lens of Visionary Traditions* (Ekstasis 3; Berlin: De Gruyter, 2012), 10–12; Esther G. Chazon, "Liturgical Function in the Cave 1 Hodayot Collection," in *Qumran Cave 1 Revisited*, 35–48.

also 4QpapH[f]), while others attest to a different order or relative location of hymns (4QH[a]; 4QpapH[f]; 4QH[e]), and the earliest paleographically (4QH[b]) appears to be practically identical to the collection in 1QH[a], which is the latest. The diversity among these manuscripts has raised its own set of questions about the existence and development of discrete Hodayot collections and how such collections might relate to the particular anthology of hymns assembled in 1QH[a]. (5)

With all of the reconstructed Hodayot materials now made available, scholars are in a favorable position to produce and evaluate proposals regarding the development and structure of the Hodayot collections as a whole. My aim in this brief article is to contribute by evaluating a proposal that one often comes across in the secondary literature on the Hodayot: namely, that the collection in 1QH[a] is comprised of smaller sets of hymns that are each demarcated by a למשכיל heading. (6) What needs to be asked in light of the new critical editions is whether or not the manuscript evidence from Cave 4 supports the view that such למשכיל sections represent something like the basic structural units of the Hodayot. In what follows, I take up this question by examining the arrangement of hymns in the relevant Cave 4 manuscripts in order to determine whether the proposed למשכיל groups obtain across the various collections. My analysis suggests they do not, and I propose instead that the למשכיל incipits simply served as headings to the individual hymns with which they are paired. Before

(5) See, e.g., Eileen M. Schuller, "The Cave 4 *Hôdāyôt* Manuscripts: A Preliminary Description," in *Qumranstudien: Vorträge und Beiträge der Teilnehmer des Qumranseminars auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature, Münster, 25.–26. Juli 1993* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 4; ed. Heinz-Josef Fabry, Armin Lange, and Hermann Lichtenberger; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 87–100 (98–99); Devorah Dimant, "The Composite Character of the Qumran Sectarian Literature as an Indication of its Date and Provenance," *RevQ* (2006): 622–25.

(6) Puech, "Quelques aspects de la restauration," 52–53; idem., "Hodayot," in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, 2 Vols.* (ed. Lawrence F. Schiffman and James C. VanderKam; New York: Oxford University Press, 2000), 2:365–69; Angela Y. Kim, "Signs of Editorial Shaping of the Hodayot Collection: A Redactional Analysis of 1QH[a-b] and 4QH[a-f]" (Ph.D. diss., University of Notre Dame, 2003); Angela Kim Harkins, "Observations on the Editorial Shaping of the So-Called Community Hymns From 1QH[a] and 4QH[a] (4Q427)," *DSD* 12 (2005): 233–56; idem., "The Community Hymns Classification"; Carol A. Newsom, *The Self as Symbolic Space: Constructing Identity and Community at Qumran* (STDJ 52; Leiden: Brill, 2004), 198, n. 14; Shane Alan Berg, "Religious Epistemologies in the Dead Sea Scrolls: The Heritage and Transformation of the Wisdom Tradition" (Ph.D. diss., Yale University, 2008), 159, 256, n. 30. See also Schuller, "A Preliminary Description," 99, n. 34; idem., "Recent Scholarship on the *Hodayot* 1993–2010," *CBR* 10 (2010): 132–136; and DJD 29: 74, 86.

defending these suggestions, it will be helpful to first contextualize my analysis by providing a brief account of the proposal regarding the למשכיל headings as it has appeared in the secondary literature.

The למשכיל Headings in 1QHodayot[a]: Evidence of a Fivefold Structure?

Émile Puech, whose own work on the material reconstruction of 1QH[a] was so pivotal in recovering its original shape, was the first to argue that the למשכיל incipits in 1QH[a] demarcate smaller sets of hymns. (7) He proposes that the scroll is comprised of five such sets that are each headed by a brief "rubric" indicating its contents and featuring the designation למשכיל. (8) The first למשכיל rubric is to be reconstructed at the very beginning of the scroll, which is now lost, and the other four are found at V 12–14; VII 21; XX 7–14; and XXV 34. This fivefold division, he suggests, "cannot help but be reminiscent of the ordering of the scroll of the 150 biblical Psalms into five small books." (9) Citing what he sees as an "unmistakable unity of style and vocabulary" throughout the hymns, he proposes that a single author —the Teacher of Righteousness himself—was most likely responsible for all of the Hodayot materials. (10) He thus finds it unlikely that the five sets reflect "totally independent sources which would have been gathered and combined in different ways." (11) Though he acknowledges that "it would be normal for some groups or sections to be enriched or revised" over time, which might afford room to account for the different order of hymns in 4QH[a], Puech imagines that the five sets were put together for the liturgical life of the Teacher's community by the end of the second century BCE at the latest. (12) The fivefold structure of 1QH[a], then, may be seen as an indication of its liturgical use, much like the sevenfold shape of the *Words of the Luminaries* and the thirteen compositions of the *Songs of the Sabbath Sacrifice*, though it is less clear what sort of liturgical context this pentapartite division suggests. (13) Since only preliminary editions of the Cave 4 manuscripts were available when Puech articulated this theory, it remains to be seen whether and how he might modify his proposal in light of the new critical editions.

(7) "Quelques aspects de la restauration," 52–53.
(8) "Hodayot," 366.
(9) "Hodayot," 366–67. See also "Quelques aspects de la restauration," 53.
(10) "Hodayot," 366.
(11) "Hodayot," 367.
(12) "Hodayot," 367.
(13) "Hodayot," 367.

Puech's fivefold division of 1QH[a] gained some traction in a series of studies by Angela Kim Harkins. (14) Although Harkins appears to have abandoned this understanding of the scroll, since it is incompatible with her latest formulation of its compositional history, her earlier arguments are worth tracing because they constitute a significant portion of the secondary literature on the development and editorial shaping of the Hodayot. (15) In these earlier studies, Harkins builds on Puech's initial proposal in developing a more elaborate theory of the growth and redaction of the Hodayot collections. She argues that the earliest stage of editorial activity was the bringing together of "originally separate and independent" collections of Community Hymns into the fivefold collection attested in 1QH[a]. (16) It was at this point, she suggests, that the למשכיל headings were likely introduced. In favor of the view that these collections were once discrete units that circulated independently, Harkins cites a shift in orthography from the Community Hymns prior to the Teacher Hymn block (cols. IV–VIII), which are dominated by short forms, to those that follow it (XVII 38ff.), in which long forms predominate. (17) More importantly, based on the relative presence or absence of terminological markers of sectarian provenance, she further contends that among the clusters of Community Hymns there are "those that show strong alignment with the community of the *yaḥad* and those that do not." (18) According to her analysis, the hypothetical first למשכיל group (I 1–V 11) lacks terminological indicators of sectarian provenance, while the second (V 12–VII 20) and third (VII 21–XX 6 less the TH block) show the strongest alignment with sectarian terminology, as well

(14) Kim, "Signs of Editorial Shaping of the Hodayot Collection"; Harkins, "Observations on the Editorial Shaping," 233–56; idem., "The Community Hymns Classification," 121–54.

(15) According to Harkins's more recent theory, the earliest combination of Hodayot collections consisted of the TH and CH II materials (XVII 38–XXVIII), which were brought together and organized around the common theme of communion with angels. She argues that this theme progresses from the TH section into the CH II section, reaching its dramatic climax in the Self-Glorification Hymn (XXV 34–XXVII c. 2) near the end of the collection (Harkins, "A New Proposal," 132; *Reading with an "I,"* 10–11). The last stage of development was the joining of the CH I materials (I–VIII) to the beginning of this existing collection. For Harkins, this did not occur until the copying of 1QH[a], when the CH I materials were copied by Scribe A and "simply inserted into the folds of the existing TH + CH II collection" ("A New Proposal," 134).

(16) "Signs of the Editorial Shaping of the Hodayot Collection," 173–74, see also 152.

(17) "Signs of the Editorial Shaping of the Hodayot Collection," 151–52.

(18) "The Community Hymns Classification," 154.

as the closest parallels to 4QInstruction. (19) She thus argues that the various למשכיל sets do not share a common provenance. (20)

The next stage of redaction was the insertion of materials whose authority was perceived as threatened or that were otherwise anomalous into this pre-existing collection of Community Hymns "in the hopes of swallowing or absorbing them into the collection." (21) The most significant stage in this process was the insertion of the Teacher Hymns as a whole into the fivefold collection of Community Hymns in order "to neutralize the prophecies that were made by the Teacher and became problematic for the community in later years." (22) The Teacher Hymns (IX/X–XVII 36) were thus subsumed into the third למשכיל group that now runs from VII 21–XX 6. (23) Likewise, Harkins finds a similar editorial principle at work with hymns that could be seen as anomalous or marginal to the collection on account of their uncommon features such as the use of the 1st person plural. Here she draws particular attention to the composition placed by Stegemann/Schuller at 1QH[a] VII 12–20 (Sukenik Frg. 10), which is also found at 4QH[a] V c. 4–12. In both manuscripts, she notes, this "we" hymn is located before a למשכיל heading. (24) In 1QH[a], it comes immediately before the למשכיל heading at VII 21. In 4QH[a], this hymn (V c. 4–12) and the one that follows it (V 13–VI 9) come before the למשכיל heading at VI 10, which corresponds to the למשכיל heading at 1QH[a] XX 7–14. For Harkins, the location of this hymn before למשכיל headings in both 1QH[a] and 4QH[a] allows us to observe an editorial technique by which marginal hymns could be integrated into existing collections by being inserted at the "seams" between למשכיל groups. (25) She thus concludes that the למשכיל headings "function in a significant way among the *Hodayot* for they mark recognizable smaller collections of *Hodayot* and places where editorial activity seems to be taking place." (26)

(19) "The Community Hymns Classification," 145, 153; "Observations on the Editorial Shaping," 243.

(20) "The Community Hymns Classification," 131, 138.

(21) "Signs of the Editorial Shaping of the Hodayot Collection," 174.

(22) "Signs of the Editorial Shaping of the Hodayot Collection," 150.

(23) "Signs of the Editorial Shaping of the Hodayot Collection," 147, 149–50; "Observations on the Editorial Shaping," 237.

(24) "Observations on the Editorial Shaping," 253.

(25) "Signs of the Editorial Shaping of the Hodayot Collection," 164, 169, 173; "Observations on the Editorial Shaping," 253.

(26) "Observations on the Editorial Shaping," 255.

The Arrangement of Hymns and למשכיל Headings in 4QHodayot[a] and 4QHodayot[e]

The studies by Puech and Harkins have helpfully called attention to the possible relevance of the למשכיל headings for understanding the development and structure of the Hodayot materials. It is indeed difficult to know exactly what role these incipits played. In my judgment, however, the theory that they served as headings for discrete collections of hymns is not supported by the comparative manuscript evidence from Cave 4. The first and most important manuscript to consider is 4QH[a] (4Q427), whose twelve extant fragments preserve portions of five different Community Hymns from the first third of the manuscript. (27) Though all but one of these hymns are attested in 1QH[a], here they are preserved in a different arrangement that is important for evaluating the significance of the למשכיל headings.

The Relative Arrangement of Hymns Attested in 4QH[a], 1QH[a], and 4QH[e]

4QH[a]	למשכיל Heading?	1QH[a]	למשכיל Heading?	4QH[e]	למשכיל Heading?
I 1–II 17	Unlikely	XIX 6–XX 6	No	–	–
II 18–V c. 3	Yes	XXV 34–XXVII c. 2 (the so-called Self-Glorification Hymn [SGH])	Yes	I 1–III	Likely
V c. 4–12	?	VII 12–20 (Sukenik Frg. 10)	?	–	–
V 13–VI 9	?	Hymn not preserved in 1QH[a]	–	–	–
VI 10–X ?	Yes	XX 7–XXII 34/42	Yes	–	–

For our present purposes, there are two features of this arrangement that are most important to notice. The first is that 4QH[a] begins with a hymn that does *not* have a למשכיל heading in 1QH[a] (XIX 6–XX 6) and which, in that manuscript, is found near the end of what would be the third למשכיל group (VII 21–XX 6). (28) This seems significant.

(27) According to the reconstruction in DJD 29, these fragments preserve text from the scroll's first 9 columns, which would span some 113.5 cm. Based on the patterns of damage across multiple fragments, the total length of the scroll is estimated at 3.7 meters, with the final 252 cm now missing entirely (DJD 29: 79).

(28) The placement of this hymn in the first column is well established; DJD 29 offers three reasons: "(1) the unusually large width of the column in comparison with

For if the למשכיל headings mark the beginnings of collections, one would expect to find them at the beginnings of manuscripts. The only extant Hodayot manuscript that likely began with a למשכיל heading, however, is 4QH[e] (4Q431), which attests solely to a version of the Self-Glorification Hymn (SGH) in the initial position. Moreover, that 4QH[a] begins with the hymn corresponding to 1QH[a] XIX 6–XX 6 demonstrates that this composition was not bound as a constituent of the proposed group that runs from 1QH[a] VII 21–XX 6 (less the Teacher Hymns).

The second feature to notice is that the למשכיל headings from 1QH[a] XX 7 and XXV 34 precede the same hymns in 4QH[a] (partially attested at 8 ii 10 and 3 4, respectively), but here they are found in a different order and adjacent to hymns from what would be different למשכיל sections in 1QH[a]. Though the SGH is found near the end of 1QH[a] (and at the beginning of 4QH[e]), here it comes in the second position and is followed immediately by the composition placed by the editors of 1QH[a] at VII 12–20 (Sukenik Frg. 10). The placement of Frg. 10 at 1QH[a] VII has been questioned, (29) but it certainly belonged to the part of the scroll *prior* to the SGH since it was copied by Scribe A, whose hand runs from the beginning of the manuscript to the middle of XIX 25. (30) Thus in 4QH[a], the hymn corresponding to Frg. 10 is found immediately after a different hymn with a למשכיל heading than the one that precedes it in 1QH[a] (V 12–VI 33). (31) Similarly, the fourth psalm in 4QH[a], which runs from V 13–VI 9, is unattested in the preserved columns of 1QH[a]. If it were a part of that manuscript, it would have been found in columns I–III or XXVII–XXVIII, which are now almost entirely lost. (32) It is also possible that it was not a part of the collection of 1QH[a] at all. Finally, the fifth hymn attested in 4QH[a] (VI 10–X ?; frgs. 8–12) corresponds to the lengthy composition in 1QH[a] XX 7–XXII 34/42, which features

the column widths in the rest of the scroll; (2) the line of a horizontal tear at approximately the midpoint of the column (and extending into col. II [frg. 2] with traces still to be seen in col. III [frg. 7 i]), which suggests that the tear was caused by the binding strap that cut through the first layers of the scroll; (3) the fact that when the text of lines 1–8 is restored the first line of the column would correspond to 1QH[a] XIX 6 (XI 3), which is the beginning of a psalm" (79).

(29) This fragment is not placed at VII 12–20 in the recent edition by Elisha Qimron (*The Dead Sea Scrolls: The Hebrew Writings, Volume One* [Hebrew] [Between Bible and Mishnah; Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2010]).

(30) DJD 40: 37–38. See also the helpful summary in Schuller, "Recent Scholarship," 123.

(31) It is also possible that 1QH[a] V 12–VI 33 represents two distinct hymns (V 12–VI 18; VI 19–33), but this makes no difference for the argument here.

(32) Schuller, "A Preliminary Description," 96.

a למשכיל heading with a robust discourse on the appointed times for praise. In 1QH[a] this poem follows directly after the first poem in 4QH[a] (1QH[a] XIX 6–XX 6), but here these two poems are separated by three compositions spanning some four columns. Thus even while the למשכיל headings are paired with the same hymns in both 1QH[a] and 4QH[a], here they do not precede the same clusters of hymns but are rather surrounded by those from what would be different למשכיל groups in 1QH[a]. Together these observations make clear that the proposed למשכיל groups from 1QH[a] do not obtain in 4QH[a].

The second manuscript to consider is 4QH[e] (4Q431). (33) Though little remains of this manuscript, there are two results of its material reconstruction that are relevant for our present inquiry. First, the editors were able to establish that the two surviving fragments of the manuscript attest to a version of the SGH in its first two columns. (34) The initial placement of this "thrice-told hymn" (35) allows us to observe the nomadic nature of the composition across the landscape of the Hodayot manuscripts, since it is situated at three different relative locations in each (4QH[e] I 1–III; 1QH[a] XXV 34–XXVII c. 2; 4QH[a] II 18–V c. 3). Moreover, because this composition was probably preceded by the same למשכיל heading in both 1QH[a] and 4QH[a], it seems likely that the heading was paired with the hymn in 4QH[e] as well. (36) If this is a safe assumption, then 4QH[e] would provide yet further evidence for the pairing of למשכיל headings with particular hymns despite the varied arrangements in which they circulated.

Second, though the surviving fragments attest only to the SGH, the distance between the corresponding patterns of damage in each fragment (25.8 cm over two turns) allows the editors to calculate the total length of the scroll from its beginning to an inner circumference of c. 3 cm at 4.25 m, which would be long enough to preserve some 24 further columns. (37) Given the number of scribal units per column in the first two columns (1,916 [c. 950/col.]), it can then be estimated that the total scroll would have contained some 24,716 scribal units.

(33) On the complicated publication history of this manuscript, see Schuller, "Recent Scholarship," 130.

(34) That the extant fragments of 4QH[e] belong to the first two columns of the manuscript is made clear by the unusually wide margin on the right side of frg. 1, which suggests that it was part of the handle sheet at the beginning of the scroll (DJD 29: 200). The editors also propose that the damage occurring at the top of each fragment, which marks the midpoint of each column, was caused by the binding strap that would have been wrapped around them in this location (DJD 29: 200).

(35) John J. Collins and Devorah Dimant, "A Thrice-Told Hymn: A Response to Eileen Schuller," *Jewish Quarterly Review* 85 (1994): 151–55.

(36) See DJD 29: 91; DJD 40: 296.

(37) DJD 29: 201.

While it is of course impossible to know which hymns would have followed the SGH here, Schuller makes the informed speculation that this scroll could have contained the materials corresponding to 1QH[a] XVII 36–XXVIII—albeit in a different order—because the total number of scribal units for this block (24,416) is so similar to that of the total estimated for 4QH[e]. (38) Regardless of the veracity of this conjecture, what is clear is that 4QH[e] represents yet another substantial manuscript with an alternative arrangement of hymns.

Conclusion

To summarize, the material reconstructions of 4QH[a] and 4QH[e] allow us to observe (i) the multiple arrangements in which the Community Hymns materials circulated and (ii) the pairing of למשכיל headings with the same hymns throughout manuscripts despite the variable arrangements in which they are found. Together these observations allow us to draw a few conclusions regarding the למשכיל headings in the Hodayot. For one, it is clear that the proposed למשכיל groups from 1QH[a] fail to obtain across the Cave 4 Hodayot manuscripts. This presents us with two interpretive options. What seems most likely, in my judgment, is that the proposed groups never existed as such and therefore do not represent the basic compositional or structural units of the Hodayot. Alternatively, however, one could view the collections in 4QH[a] and 4QH[e] as the results of secondary developments by which the underlying structure reflected in 1QH[a]/4QH[b] was mutilated. Such developmental scenarios are difficult to adjudicate, and the limited manuscript evidence for the Hodayot may ultimately preclude a final word on the matter. In light of the foregoing analysis, however, what seems more likely is that 4QH[a] and 4QH[e] either (a) reflect older collections that continued to be copied alongside the anthology in 1QH[a]/4QH[b] or (b) simply attest to the flexibility with which the Community Hymns could be rearranged, because they had not yet crystallized into discrete, inviolable collections by the period in which these manuscripts were in circulation. (39)

(38) DJD 29: 201.

(39) Further research on the relationship between the compositional building blocks and overall formation of the Hodayot might benefit from thoroughgoing comparison with the formation of other poetic collections like the Psalter, which was also composed of several smaller blocks that were stabilizing at different rates in the centuries straddling the turn of the era. In light of the Psalms scrolls from the Dead Sea, Peter W. Flint has demonstrated that sections of what was becoming the Psalter had stabilized in distinct stages, with Psalms 1-89 crystalizing before the first century BCE but Psalm 90 and following nearer the end of the first century CE (*The Dead Sea*

More constructively, these observations on the Cave 4 Hodayot manuscripts suggest an alternative understanding of the למשכיל incipits: namely, that they simply served as headings for the particular hymns with which they are paired. This proposal would account for the presence of the למשכיל headings before the same hymns in all of the relevant manuscripts (1QH[a]; 4QH[a]; 4QH[b]; likely also 4QH[e]) while also affording room for the variety of arrangements in which they were transmitted. Exactly how the למשכיל headings functioned in their various locations awaits explanation, and I suspect that comparative research on similar designations in other sectarian texts may prove to be our best resource. That task, however, lies beyond the reach of the present study.

Justin L. PANNKUK
Emory University

Psalms Scrolls and the Book of Psalms [STDJ 17; Leiden: Brill, 1997], 148-49). A similar situation may be at work in the Hodayot. While the Community Hymns may have been in flux during the period in which our manuscripts were in circulation, the same cannot be said of the Teacher Hymn materials, which appear in the same arrangement in all of the relevant manuscripts (1QH[a]; 1QH[b]; 4QH[b]; 4QH[c]; 4QH[d]; 4QpapH[f]) and which likely circulated independently as a discrete block (4QH[c]).

ON THE MEANING/S OF טמאת האדם IN THE DAMASCUS DOCUMENT: A TEXTUAL EXCAVATION OF CD XII, 15B–17A*

Summary

For a passage that comprises a mere two lines, CD XII, 15b–17a has generated a considerable amount of scholarly literature. Its text has been amended a number of times, and its history of interpretation is characterized by a fluctuation of ideas. Depending on how it is read, this passage could potentially shed light on issues such as corpse impurity, the (im)purity of materials, and terminology pertaining to ritual uncleanness in the Damascus Document and the wider movement in which it was read. This paper analyses in detail the philological, literary, and socio-cultural context of CD XII, 15b–17a, with a particular focus on the meaning/s of the designation טמאת האדם, which is the key to understanding this passage. The conclusion is that, most likely, טמאת האדם refers to ritual impurity in general and not specifically to corpse impurity, the latter being the interpretation of the majority of commentators. In the process, this analysis contributes, by way of a practical example, a conceptual framework pertinent to lexicographical work on the Dead Sea Scrolls and highlights the challenges we must deal with when we attempt to explicate the meaning of certain lexical items in the Scrolls.

CD XII, 15b–17a has generated a considerable amount of scholarly literature for a passage that comprises a mere two lines. Its text has been amended a number of times, and its history of interpretation is characterized by a fluctuation of ideas. Depending on how it is read, this passage could potentially shed light on issues such as corpse impurity, the (im)purity of materials, and terminology pertaining to ritual uncleanness in the Damascus Document and the wider

* I would like to thank Yonatan Adler, Cecilia Wassen, and the two anonymous reviewers for their most helpful and constructive comments on this paper. I also thank Anthony Frendo for his insights on some linguistic issues.

 doi: 10.2143/RQ.28.1.3149524

movement in which it was read, although the translation of ideas gauged from literary texts to real-life situations remains, of course, a thorny methodological issue.

Apart from contributing to the latter historically oriented goals, the analysis of CD XII, 15b–17a and of the phrase טמאת האדם carried out here also lays out, by way of a practical example, a conceptual framework pertinent to lexicographical work on the Dead Sea Scrolls. George Brooke has recently remarked that we need "to consider the role of Semitic philology, the place of context in determining meaning, and the ongoing tension between diachronic and synchronic evidence in the construction of semantic fields" (1), and this is specifically how the meaning of טמאת האדם in CD XII, 15b–17a is elucidated. To borrow Brooke's four categories through which he describes approaches scholars have taken to analyse 'biblical' interpretation and exegesis in the Scrolls, I will try to untangle the meaning of טמאת האדם by going "backwards and forwards," "forwards and backwards," by "looking all around," and "with modern methods in mind" (2). Accordingly, the philological analysis of this phrase looks back to the 'biblical' evidence, forwards to rabbinic literature, and all around at contemporary sources. Additionally, the term טמאת האדם is examined within its immediate grammatical and syntactic context in CD XII, 15b–17a, which is in turn contextualized further in its larger literary setting and also assessed in its socio-cultural milieu. The outcome of such a methodology is a richer and more holistic understanding of טמאת האדם but also a clearer realization of the potentially complex social life of texts, a reality that complicates and problematizes modern scholarly attempts at elucidating the meaning of words or phrases in the Dead Sea Scrolls.

The text of CD XII, 15b–18 (3) is reproduced here for the reader's convenience. Lines 17b–18 have also been included owing to the

(1) George J. Brooke, "*Pesher* and *Midrash* in Qumran Literature: Issues for Lexicography," *RQ* 24 (2009): 79–95, at 79. See also Lawrence H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code*, BJS 33 (California: Scholars Press, 1983), 17–19, whose method of untangling halakhic terminology in the Scrolls is "both philological and historical, both synchronic and diachronic."

(2) George J. Brooke, "From Bible to Midrash: Approaches to Biblical Interpretation in the Dead Sea Scrolls by Modern Interpreters," in *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Nordic Qumran Network 2003–2006*, STDJ 80, eds. Anders K. Petersen et al. (Leiden: Brill, 2009), 1–19.

(3) The transcription of the text below follows that proposed by Joseph Baumgarten in "The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity," *RQ* 6 (1967): 183–92, at 183. This reading is also found in various editions of the Damascus Document, such as Elisha Qimron, "The Text of CDC," in *The Damascus Document Reconsidered*, ed. Magen Broshi (Jerusalem: Israel Exploration Society; The Shrine of the Book, Israel Museum, 1992), 9–49; Joseph M. Baumgarten and Daniel R. Schwartz, "Damascus

important role that they have played in the history of interpretation. The latter is traced in some detail in the following section in order to put the subsequent analysis in its proper context.

CD XII

15b וכל העצים והאבנים
16 והעפר אשר יגואלו בטמאת האדם לגאולי שמן בהם כפי
17 טמאתם יטמא הנ[ו]גע בם   וכל כלי ~~מסמר~~ מסמר או יתד בכותל
18 אשר יהיו עם המת בבית וטמאו בטמאת אחד כלי מעשה

I. The History of Interpretation of CD XII, 15b–17a

There has been no scholarly agreement regarding the understanding of the purity regulation found in CD XII, 15b–17a. In the early stages of research, this lack of agreement also extended to the reading of the text. Solomon Schechter, the first editor of the Cairo Damascus Document, read the phrase לגאולי שמן בהם in CD XII, 16 as לגאולי שמו בהם, which he amended to יגאולו כמוהם, thereby translating lines 15b–17a as follows: "And all wood and stone and dust which will be polluted by the uncleanness of man shall be polluted like them. According to their uncleanness shall be unclean he who toucheth them" (4). Schechter did not offer any comments on the specific meaning of טמאת האדם.

Louis Ginzberg proposed an alternative emendation to the text. He surmised that it is quite likely that, following וכל at the beginning of line 15b, the word כלי or simply the letter *yod* had been mistakenly omitted during the text's transmission; this could have been the result of homoioteuluton (*cf*. the phrase וכל כלי in line 17b) or even of haplography. Moreover, Ginzberg also amended what he read as לגאולי שמו to לגאולי טמאה, arguing that the *ṭeṭ* was mistakenly written as a *šin* and that the *waw* is an abbreviation sign. Therefore, according to Ginzberg, CD XII, 15b–17a dealt with the (im)purity of *vessels* of wood, stone, or earth. Ginzberg explained that the latter objects "can be made unclean only when they come into contact with such unclean objects בטמאת אדם, as possess the property of transmitting their

Document (CD)," in *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations: Volume 2: Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, PTSDSSP 2, eds. James H. Charlesworth et al. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1995), 4–57; Florentino García Martínez and Eibert J. C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Brill, 1999), 570.

(4) Solomon Schechter, *Documents of Jewish Sectaries: Volume 1: Fragments of a Zadokite Work* (Cambridge: Cambridge University Press, 1910), li, n. 25.

uncleanness further, גאולי טמאה” (5). Ginzberg stated that טמאת האדם must have referred to corpse impurity (6).

Chaim Rabin read לגאולי שמו כהם in line 16, which he then amended to לגאול י[ו]שמו כהם. Hence, his translation of CD XII, 15b–17a reads: “And all wood and stones and dust which are defiled by the uncleanness of a *dead* human being shall be reckoned like them (i.e. men) for conveying defilement: according to their uncleanness shall he that touches them become unclean” (7). Rabin, therefore, conjectured a scribal error involving an incorrect word division as well as a defective rendering of the Hophal third person masculine plural imperfect of שׂים. Moreover, Rabin understood the phrase טמאת האדם as a reference to corpse impurity, and the whole regulation as one pertaining to a corpse-impure house (8).

None of these proposed emendations were accepted by Joseph Baumgarten, who offered his own reading of the passage, a reading that made sense of the text as is. Baumgarten read the crucial phrase in line 16 not as לגאולי שמו בהם or לגאולי שמו כהם but rather as לגאולי שמן בהם (9). A close look at the photograph of column 12 shows beyond doubt that the phrase לגאולי שמן is the correct reading. The final letter following the *šin* and *mem* is rendered as a long vertical stroke with a blot at the top, which is the typical way a *nun* is rendered in CD (*cf*. the final *nun* in the words הון in CD XII, 7, also adduced as an example by Baumgarten; בין in CD XII, 19; בן in CD XI, 2; הון in CD XI, 15; הכהן in CD XIII, 5; and many others); in contrast, the *waw* typically has a clear horizontal stroke at the top, as well as a very small upturned hook (*cf*. the many examples of *waw* in column 12) (10). The reading בהם, rather than כהם, is likewise the best reading in view of the internal comparative evidence for the forms of *beth* and *kaph*.

Baumgarten rendered CD XII, 15b–17a as follows: “And all wood, stones, or dust which are sullied by the defilement of men,

(5) Louis Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect* (New York: Jewish Theological Seminary, 1976), 81–82.

(6) Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, 81–82, 351–55.

(7) Chaim Rabin, *The Zadokite Documents: I. The Admonition; II. The Laws*, 2d ed. (Oxford: Clarendon Press, 1958), 62, 63 (italics in the original translation).

(8) See Rabin, *Zadokite Documents*, 63 (n. 17.1), where he compares CD XII, 15b–17a to a halakha about the corpse-impure house in *Targum Pseudo-Jonathan* (Tg. Ps.-J. Num 19:14).

(9) Baumgarten, “The Essene Avoidance of Oil,” 183, n. 5.

(10) The reading of שמן is also corroborated by 11QT^{a} XLIX, 11, which preserves a purity regulation with details that echo those of CD XII, 15b–17a. See also Yigael Yadin, *The Temple Scroll: Volume One: Introduction* (Jerusalem: The Israel Exploration Society; The Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem; The Shrine of the Book, 1983), 329.

having stains of oil on them, according to their defilement shall he who touches them become defiled" (11). Thus, he interpreted this passage as a regulation concerning the susceptibility of oil-stained raw materials—namely wood, stone, and dust/earth—to ritual uncleanness. Baumgarten also emphasized the distinction between טמא (ritual impurity) and גאל (physical defilement), hence understanding לגאולי שמן, literally "defilements of oil," as a reference to physical oil stains, and emphasizing that the oil stains are not the source of impurity but the agents which transmit it. The source of impurity is טמאת האדם, which Baumgarten interpreted as a reference to gentiles and to non-Essene Jews. In essence, for Baumgarten this passage meant that members of the Essene movement had to avoid using oil produced outside their community for fear of contamination (12).

Sidney Hoenig took issue with Baumgarten's conclusions. Among other things, Hoenig pointed out that Baumgarten's neat distinction between טמא and גאל does not completely hold. Moreover, Hoenig rendered the phrase לגאולי שמן בהם differently, interpreting שמן as the Qal third person masculine singular of the verb שׂים, plus the pronominal suffix. Accordingly, Hoenig translated the passage as follows: "All wood, stone, and earth which have become defiled by the impurity of a person (corpse or leper), because of the defilements he put into them according to their impurity shall he who touches them become impure" (13). For Hoenig, CD XII, 15b–17a "emphasizes that *everything* (raw materials and vessels) becomes defiled in the same degree as the impurity 'deposited into them' by the original person, (corpse or leper) and that he who touches these (materials or vessels) likewise becomes impure in the same degree" (14). On the basis of Karaite laws of purity, Hoenig understood טמאת האדם as a reference to impurity transmitted by a corpse or a leper (15)

This pericope was revisited by Hanan Eshel in the late 1990s. Eshel accepted Baumgarten's reading of lines 15b–17a, but he adopted Ginzberg's emendation of line 15b—namely the addition of the word כלי or the letter *yod* after וכל—on the basis of וכל כלי in line 17b, which gives some weight to the possibility of a scribal error comprising a homoioteleuton, and on the basis of references to כלי אבנים and כלי עפר occurring together in rabbinic literature, which gives rise to

(11) Baumgarten, "Essene Avoidance of Oil," 186.

(12) Baumgarten, "The Essene Avoidance of Oil," 183–86, 190–92.

(13) Sidney B. Hoenig, "Qumran Rules of Impurity," *RQ* 6 (1969): 559–67, at 565–66.

(14) Hoenig, "Qumran Rules of Impurity," 566 (italics in the original).

(15) Hoenig, "Qumran Rules," 564–65.

the possibility that CD XII, 15b–17a likewise deals with such vessels. Indeed, Eshel argued that this passage *must* have pertained to vessels and not to raw materials as otherwise, without Ginzberg's emendation, this passage would have implied that all dust, or all the earth, is essentially impure because of graves (16). Consequently, Eshel fused some of Ginzberg's conclusions with some of Baumgarten's ideas and saw lines 15b–17a as a regulation which dealt with the susceptibility of oil-stained wooden, stone, and dust vessels to ritual impurity. However, Eshel did not specify the meaning of טמאת האדם, although it seems that, for Eshel, this functioned as a general expression for ritual uncleanness.

Although Eshel's observations have been well-received, especially as an explanation for the presence of stone vessels at Qumran (17), a number of scholars have challenged them in recent years. Ian Werrett, for example, questions a number of arguments that Eshel adduces in his interpretation (18). Furthermore, Werrett highlights the fact that the ruling in CD XII, 15b–17a precedes one about corpse impurity in lines 17b–18, remarking that "not only does the Damascus Document mention a house, but it does so in the ruling on corpse impurity immediately following CD 12.15–17, suggesting that the two rulings may be read in tandem" (19). Nonetheless, Werrett does not totally exclude the general formulation of the ruling, agreeing with Baumgarten that "if touched by an unclean individual, any wood, stones, or dust that had been stained with oil would become contaminated to the first degree," and stating that "this interpretation may explain why the Damascus Document does not explicitly state that a house can be defiled by the presence of a corpse: the raw materials that were used to build a house (i.e., wood, stones, and dust) were only capable of becoming defiled if they had been stained with oil" (20). Werrett, however, does not specifically explore the meaning of the phrase טמאת האדם.

(16) Hanan Eshel, "CD 12:15–17 and the Stone Vessels Found at Qumran," in *The Damascus Document: A Centennial of Discovery: Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 4-8 February, 1998*, STDJ 34, eds. Joseph M. Baumgarten, Esther G. Chazon, and Avital Pinnick (Leiden: Brill, 2000), 45–52, at 48–49.

(17) See, for example, the adoption of his conclusions in Jodi Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 212–13; eadem, *Stone and Dung, Oil and Spit: Jewish Daily Life in the Time of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 73; Hannah K. Harrington, *The Purity Texts* (London: T & T Clark, 2004), 33.

(18) Ian C. Werrett, *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls*, STDJ 72 (Leiden: Brill, 2007), 39–40, n. 70.

(19) Werrett, *Ritual Purity*, 38, 40 (n. 70).

(20) Werrett, *Ritual Purity*, 39.

Vered Noam has been more categorical in linking lines 15b–17a with lines 17b–18 and in seeing this whole passage as a ruling pertaining to corpse impurity. Noam underlines the similarities in content or terminology between CD XII, 15b–18 on the one hand, and 11QT[a] XLIX, 11–16a and *Targum Pseudo-Jonathan* (Tg. Ps.-J. Num 19:14) on the other; both the latter two passages explicitly refer to the corpse-impure house, stating that the impurity conveyed by a corpse affects the doors, the walls, and the floors of a house, which Noam connects to the woods, stones, and dust mentioned in CD XII, 15b–17a (21). Therefore, according to Noam, lines 15b–17a have absolutely nothing to say about the impurity of vessels; rather, they deal exclusively with corpse impurity, specifically with the impurity of a house in which there is a corpse. Noam implicitly understands טמאת האדם as a designation for the impurity of the dead.

Another interpretation linking CD XII, 15b–17a with corpse impurity has been put forth by Yonatan Adler. Adler accepts Ginzberg's interpretation of טמאת האדם—although Adler's reading is also influenced by the context of lines 15b–17a (*cf*. Werrett and Noam above)—and concludes that, if Ginzberg's and Eshel's addition of the word כלי after וכל in line 15b is accepted, then lines 15b–17a can be taken to deal with the impurity of vessels within the very specific context of corpse impurity (22).

Finally, there are a number of other scholars who, somewhat indirectly, have likewise interpreted CD XII, 15b–17a as a ruling on corpse uncleanness. For example, in a study of corpse impurity in the Temple Scroll, Lawrence Schiffman states, by way of comparison, that, like 11QT, "CD 12:15–18 considers stones (or stone vessels) to be susceptible to impurity of the dead (טומאת האדם)" (23). Charlotte Hempel,

(21) Vered Noam, "Qumran and the Rabbis on Corpse-Impurity: Common Exegesis-Tacit Polemic," in *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context*, STDJ 90, ed. Charlotte Hempel (Leiden: Brill, 2010), 397–430, at 416–17, 423–24, n. 58. CD XII, 15b–18 is discussed in greater detail in Vered Noam, *From Qumran to the Rabbinic Revolution: Conceptions of Impurity* (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 2010) (Hebrew). I would like to thank one of the anonymous reviewers for bringing this to my attention. Unfortunately, however, I did not manage to gain access to the book before I had to submit the paper for publication.

(22) Yonatan. Adler, *The Archaeology of Purity: Archaeological Evidence for the Observance of Ritual Purity in Eretz-Israel from the Hasmonean Period until the end of the Talmudic Era (164 BCE-400 CE)*, (Ph.D. diss., Bar-Ilan University, 2011), 216–17 (Hebrew). And recently, idem, "Chalk Vessels at Khirbet Qumran and the Status of Stone Vessels in the Scrolls," *Judea and Samaria Research Studies* 24:93–110 (Hebrew).

(23) Lawrence H. Schiffman, "The Impurity of the Dead in the *Temple Scroll*," in *The Courtyard of the House of the Lord: Studies on the Temple Scroll* (Leiden:

in her discussion of the history of composition of CD XII translates the phrase בטמאת האדם in line 16 as "with the uncleanness of a corpse" (24). Hannah Harrington, in her introduction to the purity texts in the Dead Sea Scrolls, links CD XII, 15b–17a with corpse impurity as well (25). And, similarly, George Brooke claims that "Die Wendung טֻמְאַת אָדָם aus Lev 5,3 (und 7,21), wo die Unreinheit des Leichnams Hauptthema sind, ist in ähnlicher Weise in CD 12,16 verwendet," and that "Auch in CD 12,16 wird die Unreinheit eines (toten) Menschen (טמאת האדם; auf der Basis von Lev 5,3) bedacht" (26).

In view of these competing interpretations of CD XII, 15b–17a, it seems that a thorough re-evaluation of this short passage, as well as of its relationship to CD XII, 17b–18, is warranted. The principal question is whether lines 15b–17a deal exclusively with corpse impurity or whether they deal with various types of impurity; the other major question relates to the meaning of the terms העצים, האבנים, and העפר. It seems that the key to understanding CD XII, 15b–17a lies in the meaning of the phrase טמאת האדם, which is the primary source of ritual uncleanness in this ruling. With the exception of Ginzberg, scholars have not sought to analyse this expression in detail. This paper, therefore, attempts to address this lacuna.

II. The Philological Context of טמאת האדם

The expression טמאת האדם, literally "the impurity of humankind," represents the primary source of ritual defilement in CD XII, 15b–17a. At present, the predominant view seems to be that טמאת האדם refers to the impurity of the dead. But was this really the typical designation for corpse impurity? Our investigation into the meaning of טמאת האדם starts with Lev 22:4–6, which states that:

> "anyone who is a descendent of Aaron and who is afflicted with a skin disease or suffers a discharge, shall not eat the holy things until he

Brill, 2008), 403–23, at 415; repr. from *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, ed. Lawrence H. Schiffman (Sheffield: JSOT Press, 1990), 135–56.

(24) Charlotte Hempel, *The Laws of the Damascus Document: Sources, Tradition, and Redaction*, STDJ 29 (Leiden: Brill, 1998), 160.

(25) Harrington, *The Purity Texts*, 26, 49, 58, 76–77, 80. See also Hannah K. Harrington, "טָמֵא *ṭāme'*," *ThWQ* 2:22–34, at 27. I would like to thank Hannah Harrington for providing me with a softcopy of her entry in this dictionary before I had access to the actual volume.

(26) George J. Brooke, "אָדָם *'ādām*," *ThWQ* 1:48–61, at 51, 52. I would like to thank George Brooke for providing me with a softcopy of his entry in this dictionary before I had access to the actual volume.

becomes clean. And the one who touches anything/anyone that is unclean because of a corpse (והנוגע בכל טמא נפש), or anyone who has had an emission of semen, or anyone who touches any creeping thing that is unclean for him or a human being (באדם) who is unclean for him on account of any type of uncleanness that he has (לכל טמאתו): a person who touches such a thing/human being shall be unclean until the evening, and he may not eat from the holy things unless he has washed his flesh with water."

In this passage, the lexeme אדם is used with reference to human beings who are unclean due to different sources of ritual impurity, which can in turn be further transmitted to other people by touch. These sources of uncleanness probably comprise discharges of blood, menstrual blood, sexual intercourse with a menstruant, skin disease, childbirth (27), and

(27) Jacob Milgrom, *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3A (New York: Doubleday, 2000; repr., New Haven: Yale University Press, 2008), 1854. The Torah does not state explicitly that a person with skin disease, the parturient, the one who lies with a menstruant, and the *zabah* transmit impurity if they are touched. However, as Milgrom has convincingly shown, this is implied in the text. The parturient, for example, is designated unclean כימי נדת דותה (Lev 12:2) and כנדתה (Lev 12:5); here, the preposition כ probably functions to equate the nature of the parturient's uncleanness with that of the menstruant, whom Lev 15:19 explicitly describes as a transmitter of impurity to persons through touch. In the case of skin disease, it is noteworthy that the impurity of one with such disease is virtually equated with the impurity of a corpse, including the manner in which one undergoes purification from it, which requires a similar procedure of sprinkling (Lev 13:45–46; 14:4–9); it is therefore quite possible that a person with skin disease was considered to convey uncleanness through touch and by being in an enclosed space, like a corpse. In the case of one who lies with a menstruant, it appears that such a person is thought to have received the same nature of the menstruant's impurity, since he likewise becomes unclean for seven days, probably conveying the same uncleanness that a menstruant does as a result, including contamination of objects, which is explicitly stated in Lev 15:24. Finally, the transmission of impurity through touch by a *zabah* can probably be assumed on the basis of a similar stipulation concerning the *zab* (Lev 15:7), not to mention the fact that the Septuagint and some Hebrew manuscripts read כל הנוגע בה rather than כל הנוגע בם (MT) in Lev 15:27a; the former makes the *zabah* the object of the sentence, whereas the MT has the bedding or seats on which a *zabah* sits as objects. See Jacob Milgrom, *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3 (New York: Doubleday, 1991; repr., New Haven: Yale University Press, 2009), 744, 802, 805, 842–43, 888–89, 941, 943. For similar conclusions regarding the parturient and/or the person with skin disease, also see Baruch A. Levine, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 73; Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT (London: Hodder and Stoughton, 1979), 186; J. R. Porter, *Levticus*, CBC (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 94–95; Hyam Maccoby, *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and its Place in Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 50, 118–129, 141–148; Mira Balberg, *Purity, Body, and Self in Early Rabbinic Literature* (Berkeley: University of California Press, 2014), 22.

possibly, corpse contamination (28). In the specific context of Lev 22:4–7, אדם cannot refer to a corpse since contact with a corpse would result in a seven-day purification process and verses 6–7 clearly imply that the impurity resulting from touching באדם lasts only till the evening (29). Milgrom observes that, here, the Holiness Code shows familiarity with the laws of the Priestly Code in Lev 5:2–3. Milgrom also states that the use of the term אדם in Lev 22:5 is probably under the direct influence of Lev 5:2–3 (30). Interestingly, in the latter passage we find one of the two uses of the phrase טמאת אדם in the Hebrew Bible.

Lev 5:3 states that if a person "touches human uncleanness (בטמאת אדם)—namely any type of his (*i.e.*, human) uncleanness with which he might become unclean (לכל טמאתו אשר יטמא בה)—and it is hidden from him but then he realizes, he will be guilty." It is clear that, in Lev 5:3, טמאת אדם refers to *any* source of ritual impurity that emanates from human beings, and one which can be conveyed to other

Regarding the leper, Maccoby accepts that the biblical texts justify the virtual equation between the leper and the corpse, but emphasizes that the leper's power of impurity was still less than that of a corpse, which might explain why the biblical texts stop short of equating both sources of impurity in any explicit manner.

The phrase in Lev 22:5b—או באדם אשר יטמא לו לכל טמאתו—is probably intended to ensure that all possible sources of human impurity with which priests could become ritually unclean through touch are included. See also Philip J. Budd, *Leviticus*, NCBC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 307.

(28) This depends on whether the reading והנוגע בכל טמא נפש in Lev 22:4 reflects the original wording of the text. If the reading is correct, then it would provide supportive evidence for the notion of secondary corpse impurity in the Hebrew Bible, whereby a corpse-contaminated person could convey one-day impurity by touch. See also Yonatan Adler, "Ritual Baths adjacent to Tombs: An Analysis of the Archaeological Evidence in Light of the Halakhic Sources," *JSJ* 40 (2009): 55–73, at 67–69. But see Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1851–853, who chooses to amend the text to או טמא לנפש as well as to re-locate the latter clause between the words זב and בקדשים in Lev 22:4. Some of the reasons that Milgrom adduces for this emendation include the otherwise complete absence of a clause dealing with corpse-contaminated priests and their status regarding sacred food in Lev 22, and the redundant nature of the clause in Lev 22:4b in view of Lev 22:5b. However, these two clauses are not completely identical, as Lev 22:4b deals with corpse-impure people and objects as transmitters of impurity, whereas Lev 22:5b deals with people who are unclean with any type of impurity; therefore, the overlap is only partial. Moreover, none of the witnesses—including the relevant manuscripts from Qumran—preserve Milgrom's proposed reading.

Adler, "Ritual Baths adjacent to Tombs," 66–67 and Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1853 also cite Num 19:22 as evidence for secondary corpse impurity. However, Num 19:22 presents a slightly ambiguous case, as it is not clear whether the unclean person mentioned in this verse refers to the corpse-impure person or to the one who sprinkles or touches the מי נדה.

(29) Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1854.

(30) Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1854.

human beings through touch (*cf*. the list above, with reference to Lev 22:4–7) (31). Although the phraseology in Lev 5:3 is very similar to that in Lev 22:5, the syntax of these verses is slightly different. In Lev 5:3, the object of the sentence is טמאת אדם and not just אדם, and thus, contrary to Lev 22:5, Lev 5:3 allows for the possibility that the source of impurity is not just human beings but also objects contaminated by unclean persons—such as objects which a *zab*, a *zabah*, or a menstruant sit on, or objects in a corpse-contaminated house—which, in turn, convey impurity to humans through touch (*cf*. Lev 15:9–10, 20–27; 22:4) (32). Therefore, coming into contact with טמאת אדם can refer to contact with any kind of impurity that originates from human beings, whether it is contracted directly from humans, as the primary impurity bearers, or secondarily through objects they touch. This is corroborated by the fact that לכל טמאתו אשר יטמא בה is in apposition to טמאת אדם (33), which emphasizes that טמאת אדם refers to *any* type of impurity that emanates from human beings and with which a person might become unclean. This is further substantiated by the textual context provided by Lev 5:2–3, which distinguishes between coming into contact with unclean animals (Lev 5:2) and human uncleanness (Lev 5:3), thereby underlining the probability that טמאת אדם is meant to encompass *any* impurity that ultimately derives from human beings.

Furthermore, it is possible that, within the overall context of Lev 5:2–3, טמאת אדם includes also the corpse or a corpse-contaminated person as sources of impurity. This passage deals with a person who contracts secondary impurity unknowingly through touch. Consequently, this includes those special cases when someone might touch a person without knowing that that person was dead, or when someone unsuspectingly comes into contact with a corpse-contaminated person. Nonetheless, since Lev 5:3 emphasizes the notion of touch, it is likely that being in the same room with a corpse—even unknowingly—is not intended (34); the verb נגע typically denotes physical contact within the realm of purity regulations (35).

(31) See also, for example, Milgrom, *Leviticus 1–16*, 299, 425; Budd, *Leviticus*, 94; Levine, *Leciticus*, 27; Porter, *Leviticus*, 42; John D. Currid, *A Study Commentary on Leviticus* (New York: Evangelical Press, 2004), 66.

(32) Milgrom, *Leviticus 1–16*, 299. Also see John E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4 (Nashville: Thomas Nelson, 1992), 68; Erhard S. Gerstenberger, *Leviticus: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 69.

(33) Here, the preposition ל attached to כל serves to indicate that כל טמאתו אשר יטמא בה and טמאת אדם are in apposition. See also Hartley, *Leviticus*, 48 (n. 3a); Milgrom, *Leviticus 1–16*, 299.

(34) *Pace* Milgrom, *Leviticus 1–16*, 299.

(35) Ludger Schwienhorst, "נָגַע," *TDOT* 9:203–9, at 205.

The other place where the phrase טמאת אדם occurs in the Hebrew Bible is Lev 7:21, according to which a "person who touches anything/anyone that is unclean (נפש כי תגע בכל טמא)—whether human uncleanness (בטמאת אדם), or an unclean animal, or any unclean abomination/swarming creature (36)—and then eats from the flesh of the sacrifice of well-being, which belongs to the LORD, that person shall be cut off from his people." Here, טמאת אדם is used in contradistinction to uncleanness derived from touching unclean animals and unclean abominations/swarming creatures. As in Lev 5:2–3, these three categories of impurity seem to cover all the different sources of ritual impurity that can affect a person through touch. Indeed, these three categories fall under the overarching umbrella of כל טמא, which means that טמאת אדם (as the only source relating to human beings) probably encompasses *any* of the types of ritual impurity of which humans are the source and which can be secondarily conveyed through touch (*cf.* the list above, with reference to Lev 5:3). This understanding is corroborated by the preceding verse (Lev 7:20), which contains a similar legislation but aimed at unclean persons, that is, primary impurity bearers. Taken together, therefore, Lev 7:20–21 instruct that *all* impure persons—whether they are the primary sources of impurity or whether they acquire impurity secondarily through touch (whatever they touch which can make them unclean)—should not eat of the sacrifice of well-being (37).

In the Scrolls, besides its occurrence in CD XII, 15b–17a, a variant of the phrase טמאת אדם occurs in the Rule of the Congregation. 1QSa II, 3–4 stipulates that "anyone who is afflicted (מנוגע) by any one of all the human impurities (באחת מכול טמאות האדם) shall not enter the assembly of these/God (בקהל אלה)" (38). The use of the

(36) The MT reads שקץ, whereas several other manuscripts, as well as the Samaritan Pentateuch, the Peshitta, and Targum manuscripts read שרץ. For a discussion of this textual variant, see Hartley, *Leviticus*, 91 (n. 21a); Milgrom, *Leviticus 1–16*, 425–26, 655–59. Milgrom convincingly concludes that, whatever the reading, because Lev 7:21 is concerned with the notion of touching, the reference must be to the eight swarming creatures specified in Lev 11:29–31, which convey uncleanness through touch unlike the swarming creatures mentioned in Lev 11:9–12.

(37) Consequently, this eliminates the possibility that the thematic link in Lev 7:21 is the carcass—one should remember that impurity from an unclean animal or any of the swarming creatures mentioned in Lev 11:29–31 can only be imparted if someone touches their dead body (*cf.* Lev 11)—and that טמאת אדם by comparison also refers to the body of a dead human. Read in conjunction, Lev 7:20–21 refer to impurity in all its forms, and therefore, טמאת אדם has to have a general all-encompassing sense and not a specific one.

(38) The use of what appears to be the demonstrative אלה—likely a reference to the men of renown (אנושי השם), mentioned in 1QSa II, 1—is awkward here. Indeed,

partitive מן plus כול together with the plural טמאות makes it clear that the phrase טמאות האדם refers to *any* type of human impurity. At the same time, one could argue that the use of טמאות instead of טמאת in 1QSa II, 3–4 makes the phrases טמאת אדם and טמאות האדם incomparable. However, the use of טמאות results from the syntactical structure of the passage in which the phrase is found. This syntactical structure—namely מנוגע באחת מכול טמאות האדם—is necessitated by the concern of 1QSa towards building a community of perfect holiness; accordingly, 1QSa II, 3–4 underscores that exclusion from the קהל אלה results from "*any one of all* the human impurities," including the least severe forms of ritual uncleanness (note the use of באחת מכול), owing to the presence of angels of holiness (מלאכי קודש) in the midst of the congregation (1QSa II, 8–9) (39).

On a similar vein, Schiffman notes that "it is no doubt the intention of the author … to include these varieties of impurity, hence the use of the plural" (40). In this case, Schiffman is suggesting that the

it is likely that the phrase בקהל אלה echoes the phrase בקהל יהוה in Deut 23:1–3, as James Charlesworth and Loren Stuckenbruck have noted, and that, therefore, אלה is probably a reference to God. See James H. Charlesworth and Loren T. Stuckenbruck, "Rule of the Congregation (1QSa)," in *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations: Volume 1: Rule of the Community and Related Documents*, ed. James H. Charlesworth, PTSDSSP 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 108–17, at 115 (n. 57). Yigael Yadin reads אלה as a defective spelling for אֱלוֹהַ, for which see Yadin, *The Temple Scroll: Volume One*, 291. Yadin's solution is quite attractive considering that אֱלוֹהַ is typically found in Late Biblical Hebrew. Moreover, this solution requires no actual emendation of the text, and since it represents the only reference to God in 1QSa, this suggestion is not contradicted by the occurrence of אל elsewhere in the text. Another possibility is to read אלה as אֱלָהּ, thereby representing a case of Aramaism. See Charlesworth and Stuckenbruck, "Rule of the Congregation," 114 (n. 23), 115 (n. 57). An alternative solution could be to amend the text and, thus, simply read אל; this could, therefore, be a scribal error committed under the influence of אלה in 1QSa II, 1, 4. Although textual emendation should be a last resort, the high probability that 1QSa is not an autograph would corroborate the possibility of a scribal error in transmission. For the composite nature of 1QSa, see Charlotte Hempel, "The Earthly Essene Nucleus of 1QSa," *DSD* 3 (1996): 253–69; but see Cecilia Wassen, *Women in the Damascus Document*, AB 21 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 141–42 (n. 38).

(39) Cecilia Wassen argues that impure persons, together with the physically impaired (*cf.* 1QSa II, 5–8), were excluded because their states of being were linked with the work of demonic forces. Therefore, excluding such individuals was imperative if the purity and holiness of the congregation were to be maintained. See Cecilia Wassen, "What Do Angels Have against the Blind and the Deaf? Rules of Exclusion in the Dead Sea Scrolls," in *Common Judaism: Explorations in Second-Temple Judaism*, eds. Wayne O. McCready and Adele Reinhartz (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 115–29, 270–80.

(40) Lawrence H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation* (Atlanta, Georgia: Scholars Press,

use of the plural was intended to ensure that all forms of human impurities are included, even though the biblical phrase טמאת אדם would have sufficed. Therefore, טמאות האדם does not appear to have a distinct meaning from טמאת אדם; the latter refers to human uncleanness in a general collective sense, whereas the former is a plural variant of the latter, necessitated by the grammatical context of 1QSa II, 3–4, which might itself have been influenced by 1QSa's concern to remove any ambiguity whatsoever (41).

Accordingly, it is quite probable that the meaning of טמאות האדם in 1QSa was influenced by its use in Lev 5:3 and 7:21 (42). However, because the clause in which טמאות האדם occurs does not deal with secondary impurity arising through contact, this designation in 1QSa probably encompasses all possible sources of ritual impurity, both primary and secondary; therefore, it also includes primary impurity bearers who cannot transmit their impurity through touch.

If one looks at other sources that are roughly contemporary to the Scrolls, one finds that טמאת אדם appears to have been likewise understood as a general designation for ritual uncleanness and not one with special reference to corpse impurity. In the Septuagint, for instance, the phrase is rendered in Greek as ἀκαθαρσίας ἀνθρώπου; and elsewhere in the Septuagint, the term ἀκαθαρσία (and related verbal forms) is used with reference to ritual uncleanness in general, that is,

1989), 39. Schiffman (pp. 38–39) is here referring to the "impurity of the dead as well as to those impurities which are imparted to a person by the various bodily fluxes."

(41) It is worth noting that, in Late Biblical Hebrew, there is a marked preference for plural forms of collective nouns as well as words and phrases which typically occur in the singular in Early Biblical Hebrew. Therefore, the use of the plural טמאות האדם in 1QSa might also be related to this linguistic phenomenon, in which case it would further substantiate the equivalence between the singular and plural forms of the phrase. The singular form in CD XII, 15b–17a might be a result of D's reliance on and heavy use of biblical legal formulae and terminology (see Hempel, *The Laws of the Damascus Document*). For the preference for plurals in Late Biblical Hebrew, see Robert Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, HSM 12 (Missoula, MT: Scholars Press, 1976), 40–43. The relationship between 'Early Biblical Hebrew' and 'Late Biblical Hebrew'—especially whether this should be understood in diachronic or synchronic terms—has been the subject of much debate, but this does not impinge on the aforementioned observation. The fact remains that, in different biblical texts, singular and plural forms of the same words or phrases occur and they have an identical nuance. For the question concerning Early and Late Biblical Hebrew, see the useful and up-to-date overview in Dong-Hyuk Kim, *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew, and Linguistic Variability: A Sociolinguistic Evaluation of the Linguistic Dating of Biblical Texts*, VTSup 156 (Leiden: Brill, 2013), 11–44.

(42) See also Schiffman, *The Eschatological Community*, 38–39; Yonder M. Gillihan, *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls: A Comparative Study of the Covenanters' Sect and Contemporary Voluntary Associations in Political Context*, STDJ 97 (Leiden: Brill, 2012), 496.

as a translation of טמא. Josephus casts a similar light on the issue. For example, when he mentions the purification procedure for corpse impurity within the context of Miriam's death (*Antiquities* 4.81), he refers to persons who are defiled by a corpse explicitly as τοὺς … ἀπὸ νεκροῦ μεμιασμένους. Apparently, ἀκαθαρσίας ἀνθρώπου—the translation of טמאת אדם—did not capture the notion of corpse impurity.

The evidence from the earliest Tannaitic literature continues to sustain the conclusions reached thus far. According to the online database of the Bar-Ilan Responsa Project (43), the designation טמאת אדם, or any variants thereof (44), does not occur in the Mishnah. The phrase, however, occurs in two passages in the Tosephta. In *t.Shebuot* 1.7 (45), it occurs as a quotation in a discussion of Lev 5:2–3, where the term is clearly understood as a reference to human impurity in general and not as a specific reference to one type of impurity. The designation is also found in *t.Pesaḥim* 6.5, but the reading is uncertain, since MS Vienna reads טומאת אדם, whereas MS Erfurt, MS London, and the Venice edition read טומאת הדם. The phraseology of the passage is very similar to other passages in the Mishnah and the Tosephta (*cf. m.Pesaḥim* 7.7; *t.Menaḥot* 1.6; *t.Nazir* 6.2) and, in the latter passages, one finds טומאת הדם. This probably indicates that the reading in MS Vienna is defective; indeed, in *t.Menaḥot* 1.6 and *t.Nazir* 6.2, even MS Vienna reads טומאת הדם. The fact that *'aleph* and *he* were frequently interchanged in Rabbinic Hebrew and Aramaic easily explains the origin of this possible scribal error (46).

The phrase טומאת אדם also appears in the Sifra (Ḥobah 8), which explicitly interprets טמאת אדם of Lev 5:3 as a reference to corpse impurity. The text reads: כי יגע בטומאת אדם אדם זה המת טומאת אדם

(43) Online: http://www.responsa.co.il/home.en-US.aspx.

(44) For example, טמאת האדם, טומאת אדם, טומאת האדם, בטמאת האדם, בטומאת האדם, בטמאת אדם, בטומאת אדם, etc.

(45) Unless otherwise stated, transcriptions from the Tosephta are based on MS Vienna. However, citations are based on the edition by Moshe S. Zuckermandel, *Tosefta: 'al pi kitve yad Erfurṭ ye-Yinah 'im mar'eh meḳomot ye-ḥilufe girsa'ot u-mafteḥot* (Jerusalem: Sifre Vahrman, 1963). Where applicable, MS Erfurt, the Venice edition (1521), as well as the critical edition by Karl H. Rengstorf et al. (eds.), *Rabbinische Texte: Erste Reihe: Die Tosefta: Übersetzung und Erklärung* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934–) were also consulted. Digitized images of MS Vienna and MS Erfurt are available at http://www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud/tosefta/selectti.asp; the transcription of the Venice edition is accessible at http://www.biu.ac.il/JS/tannaim/. Textual variants between MS Vienna and other manuscripts are only noted if they are significant.

(46) Interestingly, in the aforementioned passages (*m.Pesaḥim* 7.7; *t.Pesaḥim* 6.5; *t.Menaḥot* 1.6; *t.Nazir* 6.2), the term טומאת הגוף is used to refer to the uncleanness of the body of the person bringing a sacrifice. This term could be the rabbinic equivalent of the biblical טמאת אדם.

זה טמא מת (a similar phraseology occurs in Sifra Emor 4) (47). As far as I can tell, this is the first explicit identification of טמאת אדם with corpse impurity, and it occurs in a text the core of which many believe to have been redacted in the 3rd century CE (48), although this date is to some extent meaningless considering the anthological nature of the work. In other words, it is not improbable that this tradition could go back to a time earlier than the 3rd century CE, possibly even the late Second Temple period, but this cannot be confirmed (49). In any case, it is very clear that this tradition reflects a specifically rabbinic interpretation of scripture since the Sifra equates טמאת אדם with the typical rabbinic designation for corpse impurity, namely טמא מת (see below). This hermeneutical process implies that the designation טמאת אדם did not inherently designate corpse impurity—it had to be explicitly interpreted in this manner.

The evidence from the Sifra underlines the fact that specific designations for corpse impurity already existed and that טמאת אדם was not automatically associated with this source of uncleanness. This is confirmed by the above survey of the occurrence of this designation in the Hebrew Bible, the Scrolls, and other Second Temple literature.

(47) See also Sifra Sav 15, for a more implicit identification of טומאת אדם with טואמת מת. The numerical citations of the Sifra are based on the Weiss edition, accessed at http://www.responsa.co.il. Transcriptions are based on Codex Assemani 66 (Vatican), which is available at http://www.biu.ac.il/JS/tannaim/.

(48) Hermann L. Strack and Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 2nd ed., trans. Markus Bockmuehl (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 261–63; Jay M. Harris, "Midrash Halachah," in *The Cambridge History of Judaism: Volume IV: The Late Roman-Rabbinic Period*, ed. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 336–68.

(49) In the Talmudim, the designation טאמת אדם—in the form בטומאת אדם—occurs only once, in the Jerusalem Talmud (*y.Nazir* 7.4). Here, the phrase is paralleled with טואמת איש, both of which carry the connotation of corpse impurity. In this case, the latter meaning of the designation seems to be assumed. This notwithstanding, it is significant that טמאת אדם, or a variant thereof, is used only once in the Talmudim, in contrast to the typical rabbinic designation for corpse impurity—namely טמא מת (see below)—which occurs more frequently. Therefore, on the one hand, the Talmudic evidence shows that the interpretation of טאמת אדם as a specific designation for corpse impurity had been established earlier; on the other hand, it also indicates that the designation itself was not at all popular. This could suggest that the corpse-impurity interpretation of this phrase goes back a few centuries prior, long enough for it to have become virtually outdated and for it to have been replaced by the more common טמא מת; nonetheless, how early this interpretation came into being cannot be confirmed, although it may be significant that טמאת אדם, or any of its variants, is virtually unattested in Tannaitic literature as well. However, all this could equally signify that this particular terminology for corpse impurity was never really popular, or even a standard designation. In other words, it is not possible to pinpoint the origins of this tradition which equates טמאת אדם with corpse impurity.

Therefore, the lexeme אדם in טמאת אדם does not appear to have signified the notion of a corpse. In both the Hebrew Bible and the Scrolls, it is in fact the word נפש that is typically associated with such a notion.

The semantic range of נפש is quite vast (50), with the meaning "person, individual" as one of its ranges. The phrases נפש מת and כל נפשת מת in Num 6:6 and Lev 21:11, respectively (51), indicate that נפש could also be lexically associated with the notion of a dead person, although, as Seebass has convincingly argued, the word itself does not refer to the physical body. Phrases such as נפש מת must be read as a construct chain—that is, "the *nephesh* of a dead person" and not "a *nephesh*, a dead one"—since נפש is feminine, whereas מת is masculine (52). The conceptual association of נפש with a corpse is also hinted at in the phrase כל הנגע במת בנפש אדם אשר ימות (Num 19:13). Here, בנפש אדם אשר ימות seems to be in apposition to במת (53), thereby showing that the former phrase—in which the word נפש is present—is synonymous with במת, meaning "a dead person, a corpse." This association is even more explicit in the way the words מת and נפש are used interchangeably in the parallel prohibitions against self-mutilation for the dead (למת in Deut 14:1; לנפש in Lev 19:28; Lev 21:1–5); likewise, מת and נפש are used synonymously in 11QT[a] XLVIII, 8–9 (54). It is also obvious that the word הנפש in וכפר עליו מאשר חטא על הנפש (Num 6:11) refers to a corpse or to the concept of corpse impurity in view of the overall context of Num 6:6–11. In Num 6:6–7, the Nazirite is enjoined not to approach a deceased person (על נפש מת לא יבא); even if his closest relatives were to die, the Nazirite is not to become impure on their account (לא יטמא להם במתם). Num 6:9 speaks of a person who dies near the Nazirite (וכי ימות מת עליו), and this verse is then followed by the purification procedure that such a defiled Nazirite must undergo. Clearly, the term הנפש in Num 6:11 links directly to the cases of corpse impurity mentioned in Num 6:6–7, 9.

More significantly, נפש is also used in various designations for corpse impurity. For example, Num 9:6–7 refers to a group of people who were טמאים לנפש אדם, and who were, therefore, prohibited from offering the Passover sacrifice. In view of the phrase בנפש אדם אשר

(50) See Horst Seebass, "נֶפֶשׁ," *TDOT* 9:497–519.

(51) For נפשת מת in Lev 21:11, both the Septuagint and the Samaritan Pentateuch have the singular.

(52) Seebass, *TDOT* 9:515.

(53) See also Vered Noam, "Corpse-Blood Impurity: A Lost Biblical Reading?" *JBL* 128 (2009): 243–51, at 245 (n. 10).

(54) See also Ryan P. Bonfiglio, "נֶפֶשׁ *næpæš*" *ThWQ* 2:1007–17, at 1016. I would like to thank Ryan Bonfiglio for providing me with a version of his entry in this dictionary before I could access the actual volume.

ימות in Num 19:13, there is little doubt that טמאים לנפש אדם refers to corpse impurity, that is, to people "who were unclean on account of (contact with) the *nephesh* of a person (who had died)." This interpretation is universally accepted (55). Interestingly, Num 9:10 uses the designation טמא לנפש with reference to people in the same state of ritual impurity mentioned in Num 9:6–7. It appears that the term נפש represents a process of ellipsis from נפש מת (56) or from the phrase נפש אדם, which in turn is an abbreviation of נפש אדם אשר ימות.

The elliptical designation טמא לנפש, or variations thereof, is found in other places in the Hebrew Bible. For example, Num 5:2 features an instruction to exclude from the wilderness camp anyone with a leprous disease, anyone with a discharge, as well as anyone טמא לנפש. In Lev 22:4, the phrase טמא נפש is used to describe something or someone that has become unclean because of a נפש (והנגע בכל טמא נפש) (57), and this designation is employed in the same sense in Hag 2:13, that is, to define someone who has contracted impurity through a נפש (אם יגע טמא נפש). By analogy to Num 9:6–10, all these designations must be references to corpse impurity, which is how they are interpreted by commentators and translators.

These variant forms of the designation for corpse impurity are also found in the Dead Sea Scrolls. In the fragmentary text 4QHarvesting (4Q284 4 5), which deals with matters of purity in relation to the harvesting and processing of juicy crops, there occurs the phrase לנפש אדם אשר ימות (58), which, within the context of 4Q284, can possibly be reconstructed as a stipulation that bans the corpse-impure from harvesting or processing crops containing liquids. According to 4Q271 2 11 (// 4Q269 8 II, 4), skins, garments, and any working implements

(55) See, for example, Jacob Milgrom, *Numbers: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990), 68; Timothy R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 176–79; Gordon J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary*, TOTC 4 (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1981), 99; Martin Noth, *Numbers: A Commentary*, OTL, trans. James D. Martin (London: SCM Press, 1968), 70–71; John Sturdy, *Numbers*, CBC (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 68–70; Eryl W. Davies, *Numbers*, NCBC (London: Marshall Pickering, 1995), 79, 82.

(56) Hartley, *Leviticus*, 306 (n. 28b); Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1694, 1797–798; idem, *Numbers*, 33.

(57) But see Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1851–853, who suggests to amend the text to simply read או טמא לנפש or או טמא נפש, that is, "or one made unclean by a corpse."

(58) See also Joseph M. Baumgarten, *Qumran Cave 4: XIII: The Damascus Document (4Q266–273)*, DJD 18 (Oxford: Clarendon Press, 1996), 131. For the *editio princeps* of 4Q284, see idem, "284. 4QPurification Liturgy," in *Qumran Cave 4: XXV: Halakhic Texts*, DJD 35 (Oxford: Clarendon Press, 1999), 123–29.

that יטמאו לנפש אדם are not to be brought in among one's purities. 4Q274 1 I, 7–9 states that one who touches a *zab*, a menstruant, or one with an emission of semen, while undergoing a seven-day purification process, shall not eat, just as if he had יטמא לנפ]ש האדם (59). 11QT[a] XLV, 17 (// 11QT[b] XII, 9) bars anyone who is טמא לנפש from entering the city before one is purified. The fact that טמא לנפש is a designation for corpse impurity is indubitable in the context of 11QT[a] XLV, 7–18. This section lists all the categories of ritual impurity which bar people from the city, including the man who has had a nocturnal emission, the menstruant, anyone who has had sexual intercourse and came into contact with semen, *zabim*, blind persons, lepers, and anyone who is טמא לנפש. It is, therefore, obvious that טמא לנפש refers to a specific type of impurity, and the one that is conspicuously missing from this list is corpse impurity. The association of this designation to corpse impurity is even more explicit in 4Q277 1 II, 6, 8, which deals with the red heifer ritual (60). Lines 5–6 state that no person, except a pure priest, is to sprinkle מי הנדה על טמאי נ[פש], whereas lines 7–8 prescribe that anyone who is sprinkled by the water of purification shall enter into the waters ויט[ה]רו מטמאת הנפש ב[אדם (61).

In the Mishnah and Tosephta, in contrast, it is the keyword מת that is particularly conspicuous in designations or general references to corpse impurity (62). For example, in *m.Ohalot* 1.1–3, אדם הנוגע

(59) For the reconstruction, see Joseph M. Baumgarten, "274–278. 4QTohorot A–C," in DJD 35, 79–122, at 101. On the basis of parallel expressions in the Hebrew Bible and the Scrolls, the reconstruction proposed by Baumgarten is highly probable.

(60) It should be acknowledged that the מי נדה might have been used in purification processes of other types of ritual impurity (Baumgarten, "4QTohorot A–C," 83–87; Werrett, *Ritual Purity*, 231–32, 277). Nonetheless, if one accepts Baumgarten's reconstruction of lines 7–9, a distinction remains between טמאת הנפש ב]אדם and ומכל טמאה] אחרת], which distinguishes "the impurity of the *nephesh* within(?) [a (dead) person" from "[…any] other [impurity]."

(61) For these reconstructions, see Baumgarten, "4QTohorot A–C," 116, 118, although the reconstruction of line 8 is uncertain.

(62) The keyword נפש, as a component in a designation for corpse impurity, is highly infrequent. In *m.Kelim* 11.1 and *t.Kelim Baba Metzia* 1.1, one finds the expression טומאת נפש (some MSS read טמאת נפש, טומאת הנפש, or טמאת הנפש) whereas in *t.Pesachim* 8.2, 9 one finds טמא נפש (or טמא לנפש, according to MS Erfurt). It is clear from the context that the phrase in the latter passage occurs under biblical influence, namely Num 9.

The use of טמא נפש, or variants thereof, is slightly more common in the Sifra and the Talmudim, although designations or phrases using the lexeme מת remain much more frequent. For practical reasons—and because this will not affect the general argument in any way—citations are here limited to the Mishnah and the Tosephta, but the same picture outlined below obtains also in the Sifra, the Jerusalem and Babylonian Talmud, as well as in other rabbinic sources.

במת טמא טמאת שבעה and כלים הנוגעים במת (63) refer to corpse impurity contracted by persons and objects through direct contact with a corpse. The halakhot in *m.Ohalot* 1.1, 4 describe persons and objects as being susceptible to corpse impurity, using the phrases טמאים במת and אדם וכלים מטמין במת, respectively. Similarly, *t.Negaim* 5.13 uses the expressions כל המיטמא במת and שהכל מיטמאין במת to refer to objects which are susceptible to become unclean through a corpse. Elsewhere, corpse impurity is referred to with the specific designation טמאת המת (*t.Kelim Baba Bathra* 2.8) or טומאת המת (*t.Kelim Baba Metzia* 9.6; *t.Negaim* 5.13). In *t.Kelim Baba Bathra*, the bed, pillow, and mattress of a corpse are declared susceptible to corpse impurity (טמאות טמאת המת); in *t.Kelim Baba Metzia*, the bed and its belts are considered equally susceptible to certain types of impurity, such as corpse impurity (כגון טומאת המת); in *t.Negaim* 5.13, the effects of corpse impurity (טומאת מת / טומאת המת) are compared with those of the impurity of plagues (טומאת נגעים). A close variant of this designation occurs in *m.Eduyyot* 6.2, which compares the impurity from living men (טומאת החיים) with that of the dead (טומאת המתים).

The most frequent designation for corpse impurity in the Mishnah and the Tosephta, however, is טמא מת (64). Grammatically, this phrase operates under a genitive of instrument, and thus, it literally means "one who is unclean on account of a corpse" (65). However, in many instances, טמא מת takes on the general nuance of corpse

(63) Unless otherwise stated, transcriptions from the Mishnah are based on MS Kaufmann (A 50); however, citations are based on the *editio princeps*. Digitized images of MS Kaufmann can be accessed online at http://kaufmann.mtak.hu/index-en.html. MS Cambridge (470:1), MS Parma (de Rossi 138), and the text preserved in MS Munich (Cod. Hebr. 95) of the Babylonian Talmud have also been consulted. Digitized images of these codices can be accessed online at http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-00470-00001/1, http://www.jnul.huji.ac.il/dl/talmud/mishna/selectmi.asp, and http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/bsb00003409/images/index.html. Further manuscript evidence has been gathered from the critical edition of Georg Beer et al. (eds.), *Die Mischna: Text, Übersetzung und ausführlich Erklärung* (Berlin: de Gruyter, 1912–). Textual variants between MS Kaufmann and other manuscripts are only noted if they are significant.

(64) See, for example, *m.Eduyyoth* 3.4; *m.Kelim* 1.1; 19.9; 20.2, 6; 22.10; 24.1–16; 26.5; 27.2, 8; 28.5; *m.Negaim* 11.11; *m.Parah* 10.1; *m.Tohoroth* 2.1; 3.3; 8.2; *m.Niddah* 5.3; 6.3; 10.6; *t.Pesachim* 8.9; *t.Menaḥot* 1.6; *t.Kelim Baba Qamma* 1.3–4, 8; *t.Kelim Baba Metzia* 1.10–12; 4.4; 9.1; 10.2, 4; 11.1, 3, 8–9; *t.Kelim Baba Bathra* 1.4, 14; 2.9–12; 4.14; *t.Ohalot* 9.2; *t.Negaim* 8.1; *t.Parah* 8.6; 10.2; *t.Tohoroth* 5.6; 8.9; 9.1, 8; *t.Zabim* 3.3.

(65) The halakhot in *m.Tohoroth* 2.1 and *m.Niddah* 10.6, for example, refer to a woman who has contracted corpse impurity by touching someone or something unclean because of contact with a corpse, employing the phrases היתה מגע טמא מת and היא כמגע טמא מת, respectively.

impurity; in other words, it becomes a compound noun, used as a designation or as a technical term. Often, this designation is preceded by an adjective or a participle or an infinitive derived from the root טמא (for example, טמא טמא מת, טמאה טמא מת, טמאים טמא מת, טמאות טמא מת, מטמא טמא מת, ליטמא טמא מת, etc.), with the designation itself functioning as an accusative of specification (66).

By now, it should be evident that טמאת אדם does not appear to have been the designation that signified corpse impurity in the Hebrew Bible, the Scrolls, and early Tannaitic literature; rather, this seems to have referred to ritual uncleanness in general. The Sifra represents the earliest explicit evidence of an interpretative shift, but for various reasons this evidence should probably not be admitted in an elucidation of the meaning of טמאת האדם in CD XII, 15b–17a (67). First, there is the chronological dissonance between the Damascus Document and the Sifra, which stand some four hundred years apart (68). Secondly, even if one grants the possibility that the Sifra reflects an early (perhaps Second Temple) tradition, this should not necessarily impinge on the interpretation of טמאת האדם in the Damascus Document owing to the likelihood that different groups might have employed either distinct terminologies or divergent interpretations of the same expressions; this is manifestly attested, for example, in the use of dissimilar designations for corpse impurity in the Scrolls and rabbinic literature, as shown above.

Accordingly, the lexical meaning of טמאת האדם in CD XII, 15b–17a should probably be best understood within the philological context of the Hebrew Bible and the Scrolls since these would have played a

(66) The fact that טמא מת functions as a general designation for corpse impurity and not specifically as a reference to one who has contracted uncleanness through contact with the dead is confirmed by those instances where the feminine form טמאה precedes טמא מת, which shows that טמא מת is functioning as an accusative of specification. Otherwise, if the intended meaning were "she became impure on account of someone who had become impure because of a dead person," the genitive of instrument would have been used and טמאה would have been rendered in the construct state, thus: טמאת טמא מת.

(67) *Pace* Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, 351. Ginzberg hinges his reading of CD 12:15b–17a on the basis of rabbinic literature. He states that "בטומאת האדם, is certainly an allusion to Lev 5:3, where the terminology refers, according to unanimous tannaitic tradition, to the ritual taint caused by a dead human body."

(68) Although the manuscripts of CD are actually medieval in date, there is plenty of evidence from 4QD$^{a–h}$ to suggest that CD represents Second Temple traditions. A parallel to CD XII, 15b–17a is extant in 4Q266 9 II, 2–4, albeit in highly fragmentary form (see Baumgarten, *Qumran Cave 4: XIII*, 68). The phrase טמאת האדם is not actually preserved, but there is no reason to doubt its presence in what would have been a formulation identical to that found in CD XII, 15b–17a.

formative role in the "cultural codes" and "horizon of expectations" of the readers behind D (69). The evidence from the Scrolls is obviously important because it represents contemporary comparative evidence, and one emanating from the same social milieu as that of the Damascus Document (70); the 'biblical' evidence is highly relevant owing to the influential role that 'biblical' texts appear to have played within this same social setting (71). It is also significant that contemporary common tradition—as far as it can be reconstructed from the limited evidence of the Septuagint and Josephus—reflects an understanding of טמאת האדם that parallels that in the Hebrew Bible and the Scrolls.

This comparative evidence, therefore, suggests that טמאת האדם in the Damascus Document should be understood as a reference not to corpse impurity alone but to multiple sources of human impurity. Nevertheless, it must be acknowledged that the same designations can take on new meanings in new literary contexts. Consequently, a lexical approach is not enough to determine the meaning of טמאת האדם in CD XII, 15b–17a and, thus, it is also important to analyse the literary context in which this phrase occurs (72).

(69) For the terms "cultural codes" and "horizon of expectations," see Lutz Doering, "Parallels without 'Parallelomania': Methodological Reflections on Comparative Analysis of Halakhah in the Dead Sea Scrolls," in *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Eight International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 7–9 January, 2003*, STDJ 62, eds. Steven D. Fraade, Aharon Shemesh, and Ruth A. Clements (Leiden: Brill, 2006), 13–42, at 24–26.

(70) The diversity of traditions in the various Scrolls is duly noted, and the plurality of ritual-purity traditions in the Scrolls has been well illustrated by Werrett, *Ritual Purity*. However, the fact that these manuscripts have been found in the same collection—through what seems to have been a process of selection—suggests that they must have played an influential role within the movement behind the Scrolls and that they must have shaped their literary vocabulary.

(71) Johann Maier's point not to prioritize the Torah in our attempts to understand Second Temple legal traditions and interpretations is well taken. See Brooke, "From Bible to Midrash," 7. Nonetheless, the above discussion has shown how deeply indebted the Scrolls are to the 'biblical' tradition as far as designations for corpse impurity are concerned. The evidence therefore suggests that, in the case of טמאת אדם, there might also be a great deal of literary dependence on Leviticus, and that the legal traditions in the latter probably shaped the trajectories of interpretation within the movement behind the Scrolls, just like other Scrolls (such as the Temple Scroll and other legal works) might have done.

(72) The importance of context has also been highlighted by Brooke, "*Pesher* and *Midrash* in Qumran Literature." Also see Doering, "Parallels without 'Parallelomania,'" 39–41.

III. The Literary Context of CD XII, 15b–17a

CD XII, 15b–17a is preceded by various legal stipulations concerning dietary matters and followed by an unambiguous ruling on corpse impurity. The latter passage, CD XII, 17b–18, emphasizes that "all vessels/utensils, *even* nails and pegs" (וכל כלי ~~מסמר~~ מסמר או יתד) hammered into the walls of a corpse-impure house (אשר יהיו עם המת בבית), become impure; accordingly, such implements become impure just like any other working utensil (וטמאו בטמאות אחד כלי מעשה). It appears that one of the key points of this ruling is that unmovable objects contract corpse impurity as well, just like movable things (73).

It is quite natural to read CD XII, 17b–18 as a continuation of lines 15a–17b, and this is, in fact, what some scholars have done (74). According to this reading, lines 15a–17b state that woods, stones, and dust—which could respectively stand for the wooden fixtures, the walls, and the floor of a house—contract corpse impurity in the event of a person's death, whereas lines 17b–18 elaborate this ruling by highlighting the fact that movable as well as unmovable objects suffer an identical fate (75).

Nonetheless, the theme of corpse impurity in lines 17b–18 should not necessarily bear on the reading of lines 15b–17a and on the interpretation of טמאת האדם. Indeed, for the benefit of clarity, one would have expected a clear unambiguous reference to corpse impurity in the first ruling and not in the one following it, if CD XII, 15b–17a dealt exclusively with corpse impurity. The fact that this latter passage immediately precedes a ruling concerning corpse impurity can be explained by the fact that the two rulings are closely related, even if ultimately distinct; that is, since טמאת האדם includes (but is not limited to) corpse impurity, then the first ruling is somewhat distinct while also having a bearing on the one following it.

The terminology of lines 15b–17a and 17b–18 in fact hints at the independent origin of the two rulings therein. CD XII, 17b–18 uses the term כותל to refer to the walls of a house—in contrast to the potential use of אבנים to this effect in CD XII, 15b–17a—which also happens to

(73) Hoenig, "Qumran Rules of Impurity," 566–67. Baumgarten also suggests that the reason that nails and pegs are singled out is to make up for the fact that, in Lev 11:32, the phrase כלי אשר יעשה מלאכה בהם (which corresponds to כלי מעשה in CD XII, 18) is qualified with reference to implements made of wood, cloth, leather, and sackcloth. Therefore, CD XII, 17b–18 inserts metal implements in the definition of כלי מעשה. See Baumgarten and Schwartz, "Damascus Document," 53 (n. 189).

(74) See, for example, Werrett, *Ritual Purity*, 38–40; Noam, "Qumran and the Rabbis on Corpse-Impurity," 416–17, 423–24, n. 58; Adler, "Chalk Vessels," 100 (Hebrew).

(75) Hoenig, "Qumran Rules of Impurity," 567.

be a very rare term in both the Hebrew Bible and the Scrolls (76). If these two regulations were formulated in tandem, one would expect the use of identical terminology; one would also expect the specificity of lines 17b–18 to be mirrored in lines 15b–17a, the formulation of which is actually quite generic. In view of this, it is worth noting that the two rulings in CD XII, 15b–18 occur at the end of a section which, according to Charlotte Hempel, is "the most disparate and haphazard collection of rulings in the Laws of D" (77). Indeed, Hempel concludes that the purity regulations in CD XII, 11b–18 probably "originated independently and then became incorporated into the corpus of the Laws" (78). This indicates not only that the injunctions in lines 15b–17a and 17b–18 emanated from two distinct sources, but that they must also have been read independently of one another before they were integrated in the Damascus Document. Accordingly, at least in a pre-D setting, the stipulation in lines 15b–17a had nothing explicit to tie it to corpse impurity.

As Hempel has suggested, these two distinct rulings could have been brought together on account of the catchword טמאה (79). More specifically, the main (and common) theme that could have bound these two rulings together is the status of certain inanimate objects with regard to ritual uncleanness. Basically, CD XII, 15b–17a highlights that wood, stone, and dust can contract uncleanness under certain particular conditions; whereas CD XII, 17b–18 is concerned with what becomes unclean in a house with a dead person—namely everything, even a nail or a peg attached to a wall. In other words, CD XII, 15b–18 is concerned with the (im)purity of objects and materials rather than with corpse impurity per se. If the main subject of these two stipulations is corpse impurity itself, why does the text not specify its effects on people, on food, and on liquids (*cf.* 11QT[a] XLIX, 5–10)?

The micro-context of טמאת האדם in CD XII, 15b–17a can offer further lexicographical clues, though not without an element of ambiguity. The technical phrase טמאת האדם qualifies the verb גאל (יגואלו,

(76) The term occurs once in Songs 2:9, and twice in the Aramaic passages, namely Dan 5:5 and Ezra 5:8. In the Scrolls, the term occurs twice in the non-biblical texts, namely CD XII, 17 and 4Q521. However, it is relatively more common in the Aramaic texts, where it occurs eleven times. For the latter occurrences, see Martin G. Abegg, Jr., with James E. Bowley and Edward M. Cook, *The Dead Sea Scrolls Concordance: Volume One: The Non-Biblical Texts from Qumran* (Leiden: Brill, 2003), 856. The distribution of כותל in the Hebrew Bible and the Scrolls shows that the term was probably borrowed from Aramaic, which would explain its rare occurrence in Hebrew sources.

(77) Hempel, *The Laws of the Damascus Document*, 153. Hempel also calls this section as "the most patchy part of the Laws of D."

(78) Hempel, *The Laws of the Damascus Document*, 162.

(79) Hempel, *The Laws of the Damascus Document*, 161.

i.e., Pual imperfect, 3rd person masculine plural), which in this context expresses the act through which woods, stones, and dust are defiled. Baumgarten argued that גאל is distinct from טמא, in that the latter refers to ritual impurity as a state, whereas the former refers to physical defilement (80). The examples from the Hebrew Bible and the Scrolls which Baumgarten adduces do indeed reflect a distinct use of גאל from טמא; however, there are some rare instances where גאל appears to be used synonymously with טמא, such as in 11QT[a] XLVII, 13–14, 17–18 (81), Mal 1:7, Ezra 2:62, and Neh 7:64. The evidence from the Temple Scroll is particularly pertinent owing to the two roughly identical statements in 11QT[a] XLVII, 13–14 and 17–18, which respectively use גאל and טמא in a synonymous manner (82), hence showing that גאל can indeed be used to express the notion of ritual impurity as a state, that is, "to be/become impure" (83).

This notwithstanding, the use of both גאל and טמא in the same ruling might suggest that, in this specific context of D, they are not used synonymously. The entire clause can be translated as follows: "And all the woods and the stones and the dust which are defiled (יגואלו) by the impurity of humankind (בטמאת האדם) while stains of oil are on them (לגאולי שמן בהם) (84), according to their impurity (טמאתם) shall the one who touches them become impure (יטמא)." The phrase לגאולי שמן בהם uses a substantive derived from גאל to express the notion of physical defilement or physical stains—the "defilement of oil" is *physically* "on them" (*i.e.*, on the woods, stones, and dust). Therefore, the root גאל might imply physical contact in CD XII, 15b–17a, which means that יגואלו בטמאת האדם could refer to impurity that can be transmitted through touch. If this is correct, טמאת האדם would generally exclude primary corpse impurity, although in theory, a corpse could still come into direct contact with woods, stones, or dust. Alternatively, the root גאל is here used to refer to the act/process of defilement and its resulting action—that is, defilement by oil which leads to oil stains, and defilement by human impurity (through direct contact

(80) Baumgarten, "The Essene Avoidance of Oil," 184–85.

(81) See Yadin, *The Temple Scroll: Volume One*, 329.

(82) Yadin, *The Temple Scroll: Volume One*, 329.

(83) See also Lawrence H. Schiffman, "Halakhic Terminology in the Dead Sea Scrolls," *RQ* 24 (2009): 115–33, at 126; Carl Schneider, "גָּעַל *gā'al*, גאל II *g'l*, גּוֹאַל *gô'al*, גָּאוּל *gā'ûl*," *ThWQ* 1:622–24.

(84) The preposition ל attached to גאולי is best read as a temporal ל, with the sense of "while." For this use of the *lamed*, see, for example, Bruce K. Waltke and Michael O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 206 (§11.2.10c). Accordingly, the phrase לגאולי שמן בהם can be rendered as: "while stains of oil (are) on them."

or otherwise) which results in ritual impurity—whereas טמא is used to describe a state of ritual impurity—that is, anyone who touches objects that have been defiled enters a state of impurity. This second interpretation would not exclude corpse impurity transmitted without direct physical contact.

The use of עצים, אבנים, and עפר does not anchor טמאת האדם to one particular meaning either. Although these three words could conveniently be associated with the wooden fixtures, the walls, and the floor of a corpse-impure house (*cf.* the terms דלתותיו, קירותיו, and קרקעו in 11QT[a] XLIX, 12), they can encompass various other things (85). Indeed, the vague formulation of CD XII, 15b–16—which sharply contrasts the specificity of 11QT[a] XLIX, 12–13 and *Targum Pseudo-Jonathan* (Tg. Ps.-J. Num 19:14)—also allows for these three terms to be read in a general way, that is, as a reference to raw materials (86). Nonetheless, עצים, אבנים, and עפר are unlikely to have been read with reference to trees, the rocky ground, or the earth since this would have created a scenario that is simply impractical and ritually unfeasible (87); rather, these terms probably refer to woods, stones, and soil/unfired clay that are harvested for human use. Vered Noam has argued that the Scrolls represent a worldview that made a "meta-halakhic distinction between the natural world—which is not susceptible to defilement, and the creations of human civilization—which are subject to impurity" (88). According to such a worldview, once raw materials are extracted from their natural setting, they become part of the process of human creation and, consequently, they can no longer be considered as part of the natural world; hence, they also become susceptible to impurity (if they are stained with oil). If עצים, אבנים, and עפר do

(85) By themselves, עצים and אבנים can refer to wooden and stone implements, for example (see *BDB*, 6–7, 781–82; *HALOT*, 7–8, 863–64). The use of these two words (without כלי) in Exod 7:19 is commonly understood as a reference to vessels or containers of wood and stone. See, for example, John I. Durham, *Exodus*, WBC 3 (Waco, Texas: Word Books, 1987), 93; most translations render this verse in a similar manner. As far as עפר is concerned, this may likewise refer to various things, including objects—such as bricks and vessels—made from unfired clay or mud (*cf.* the use of עפר in parallelism to חמר in 1QH[a]), as well as mortar or mud used as a wall coating (*cf.* Lev 14:41, 42, 45).

(86) See also Baumgarten, "The Essene Avoidance of Oil," 190–91, although, *pace* Baumgarten, this ruling in the Damascus Document should not necessarily be seen as a reflection of a dispute with the forerunners of the rabbis.

(87) See Eshel, "CD 12:15–17," 49. However, according to the interpretation proposed here, there is no need to amend the text by inserting כלי (*pace* Eshel, "CD 12:15–17," 48–49).

(88) Vered Noam, "Stringency in Qumran: A Reassessment," *JSJ* 40 (2009): 1–14, at 4.

indeed refer to raw materials, by extension anything made from these raw materials—such as vessels and utensils as well as components making up a house—could equally become impure (again, as long as they are stained with oil).

An analysis of the literary context of CD XII, 15b–17a reveals an array of possible readings and interpretations, none of which would have been incompatible with the legal and social worldview of the community or communities behind D. It is to this aspect that we now turn.

IV. The Socio-Cultural Context of CD XII, 15b–17a

Despite the various arguments we can adduce to support our scholarly interpretations of specific passages or, in this case, legal terminology, the actual readers and users of these texts can never fade into the background. For their active engagement with texts would have been a creative force that could have shaped new meanings depending on their horizon of expectations and other conditions of reception, such as new historical realities. This complicates endeavours to anchor the meaning of terms and phrases—which meaning and from whose perspective?—which is why the aforementioned readings could all be somewhat correct.

For example, despite the reservations raised above regarding the interpretation of טמאת האדם as a designation for corpse impurity alone, one can never rule out that the re-contextualization of CD XII, 15b–17a and 17b–18, two originally independent rulings, could have led to their re-interpretation. The new literary context of these once separate injunctions, now placed adjacent to one another in the Damascus Document, could well have led readers to re-read them in light of each other. Consequently, the possibility that later readers (if not the redactor) of D read these once independent stipulations as one unified regulation pertaining to corpse impurity cannot be excluded.

Simultaneously, in assessing the conditions of reception, one cannot overlook the scriptural imports that readers of the Damascus Document might have brought when reading this body of laws, especially considering the fact that the document as a whole is imbued with scriptural references and allusions (89). The incompleteness of the ruling,

(89) See, for example, Schiffman, "Halakhic Terminology," 132, who points out that "at the core of halakhic terminology in the scrolls is biblical vocabulary. Numerous terms … are used in exactly the same way as in the Tanakh." Also see Hempel, *The Laws of the Damascus Document*, who notes the influence of biblical halakhic formulae on legislation in D.

should it have referred to corpse impurity alone, remains another factor to consider. And it is also significant that the designation טמאות האדם occurs in 1QSa, where it unambiguously refers to multiple sources of human impurity (90).

If we accept that טמאת האדם could have referred to multiple sources of human impurity, the final step would be to determine the full range of such sources implied by this technical phrase within its context in CD XII, 15a–17b. Presumably, any human impurity that had the power to defile objects according to the 'biblical' texts would have been subsumed within the definition of טמאת האדם. This would have also included impure persons whose touch conveyed impurity to objects, namely the *zab*. However, within the socio-cultural milieu of the readers behind D, the latter aspect of the designation might have been more expansive. According to Cave 4Q copies of the Damascus Document, it appears that the sources of impurity which could contaminate objects through physical contact were wider than those prescribed by Leviticus. 4Q272 1 II, 3b–7a (// 4Q266 6 I, 14–16), for instance, seems to define a *zab* as one "who has a discharge from his member" as well as one "who brings upon himself thoughts of lust." According to Werrett, 4Q272 appears to equate the touch (but not the degree of impurity) of the *zab* with that of one who had an emission of semen, perhaps in an attempt to fill in the blanks left by Lev 15 in this regard (91). In this way, just like a *zab* could defile humans and objects, so could one with an emission of semen. In view of the Scrolls' tendency to harmonize and systematize the 'biblical' purity laws (92), including the aspect

(90) It is possible that there is a close relationship between 1QSa and D, as Hempel ("The Earthly Essene Nucleus of 1QSa") has argued. But see Wassen, *Women in the Damascus Document*, 141–42 (n. 38). In any case, the probability that both texts were read in the same circles is high. This means that טמאת האדם in D could very well have been read in the light of טמאות האדם in 1QSa, which unambiguously refers to multiple sources of human impurity and which appears to have the same nuance as the singular form of this technical phrase. Even if D is earlier than 1QSa, the fact that the plural form of this designation is used in a general way in 1QSa implies that it was not understood narrowly with reference to corpse impurity in D.

(91) Werrett, *Ritual Purity*, 49–51

(92) See, for example, Jacob Milgrom, "The Qumran Cult: Its Exegetical Principles," in *Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll, Manchester, December 1987*, JSPSup 7, ed. George J. Brooke (Sheffield: JSOT Press, 1989), 165–80; idem, "The Scriptural Foundations and Deviations in the Laws of Purity of the Temple Scroll," in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, ed. Lawrence H. Schiffman (Sheffield: JSOT Press, 1990), 83–100; Martha Himmelfarb, "The Purity Laws of 4QD: Exegesis and Sectarianism," in *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, JSJSup 89, eds. Esther G. Chazon, David Satran, and Ruth A. Clements (Leiden: Brill, 2004), 155–69;

of impurity transmission (as seen in the preceding case), it is not implausible that the touch of the *zabah* and the menstruant, and perhaps that of the parturient (who is equated to the menstruant in Lev 12), would have been considered to be equally defiling vis-à-vis objects (93).

V. Concluding Remarks

This paper has presented a detailed analysis of CD XII, 15b–17a, with a special focus on the meaning of the phrase טמאת האדם. What emerges is a picture which overwhelmingly suggests that טמאת האדם refers to ritual impurity in general and not specifically to corpse impurity. This seems to be the plain sense of the term. Nonetheless, it is simultaneously possible that, within its context in the Damascus Document, this designation could have come to be associated with corpse impurity, although the same context could still have offered readers of the text with a more general understanding of the designation, in accordance with its plain sense. As I have shown above, I prefer the latter reading, which sees טמא האדם in CD XII, 15b–17a as a technical phrase for various sources of ritual impurity that emanate from humankind. The supporting evidence for this reading seems stronger.

At the same time, while the multifaceted approach adopted here has enriched significantly the lexicographical analysis, it has also underscored the challenges we must deal with when we attempt to define terms and expressions or interpret passages and legal rulings in the Scrolls. In some instances, a multi-layered or open-ended interpretation might be called for. Thus, despite my clearly stated preference vis-à-vis

Cecilia Wassen, "Jesus and the Hemorrhaging Woman in Mark 5:24–34: Insights from Purity Laws from the Dead Sea Scrolls," in *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, JSJSup 126, eds. Anssi Voitila and Jutta Jokiranta (Leiden: Brill, 2008), 641–60. See also the remarks in Thomas Kazen, "Explaining Discrepancies in the Purity Laws on Discharges," *RB* 114 (2007): 348–71; idem, "4Q274 Fragment 1 Revisited—or Who Touched Whom? Further Evidence for Ideas of Graded Impurity and Graded Purifications," *DSD* 17 (2010): 53–87.

(93) According to Lev 15, the *zabah* and the menstruant transmit impurity to anything on which they sit and to anyone who touches them, but the text is silent with regard to other objects. This is unlike the case of the *zab*, whose touch also contaminates vessels/utensils (*e.g.*, pottery and wooden articles). It is not implausible that the *zabah* and the menstruant would have been equated with the *zab* in their potential to contaminate vessels/utensils, just like the person with an emission of semen was. Some have considered such a harmonizing reading as intrinsic to the original formulation of Lev 15. See David P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, SBLDS 101 (Atlanta: Scholars Press, 1987), 189-95; Kazen, "Explaining Discrepancies," 357.

the interpretation of טמא האדם and CD XII, 15b–17a as a whole, the fact remains that we have no tangible evidence to ascertain how the stipulation in these lines was actually read and understood by the group behind D or other related circles, or whether its interpretation fluctuated, or even whether and how it was ever implemented in real life. Was it ever used, for example, as a source for legislating the ritual status of stone vessels? Once we start asking such historically oriented questions, however, we would also need to make the interpretative leap from text to artefact, which would, of course, open a host of other methodological issues. But this deserves a separate study of its own (94).

Dennis MIZZI
University of Malta

(94) This question will be explored in detail by the present author in a forthcoming publication.

LES MANUSCRITS DE QUMRÂN INSPIRÉS DU LIVRE DE *JOSUÉ* : 4Q378, 4Q379, 4Q175, 4Q522, 5Q9 ET MAS1039-211

Sommaire

Cette note propose un nouveau collationnement des fragments manuscrits de Qumrân et Masada inspirés du livre de *Josué* : 4Q378, 4Q379, 4Q175, 4Q522, 5Q9 et Mas1039-211. De leur déchiffrement dépendent fortement leur identification comme copies d'un même original ou non, ainsi que le milieu de leur(s) auteur(s).

Summary

The note proposes a new collation of the fragments of Hebrew manuscripts rewriting the Book of Joshua found at Qumran and Masada: 4Q378, 4Q379, 4Q175, 4Q522, 5Q9, and Mas1039-211. Their identification as copies of either the same original or different originals as well as the milieu of their author(s) depends mainly on their reading.

Parmi les nombreux fragments de manuscrits trouvés dans le Désert de Juda, dans les grottes de Qumrân et une casemate du rempart de Masada, figurent des compositions qui reprennent partiellement des passages du livre de *Josué*. Beaucoup a déjà été écrit sur ses apparentés qui appuient l'autorité ʿcanonique' que le livre avait acquise au cours des siècles dans sa relation étroite avec le Pentateuque, sortes de ʿréécritures du livre'. Dans les publications, ces manuscrits ont reçu des appellations diverses : *Apocryphon de Josué*[a-b] (*4Q378-4Q379*), *MasadaApocryphon de Josué* (?), *Prophétie de Josué* (*4Q522)*, *Ouvrage avec toponymes (5Q9*), *Psaume de Josué* (*4Q175, 4Q379*). Aussi avant toute spéculation, il importe de disposer

Revue de Qumran 28(1) [107], 45-116. doi: 10.2143/RQ.28.1.3149525

de textes les mieux assurés possibles. Dans ces pages sont passés en revue les manuscrits qui font appel au *Livre de Josué* ou à la figure de Josué. (1)

1- *4Q378-379 - 4QApocryphe de Josué[a-b]*

Bien que sans aucun recoupement, ces deux manuscrits ont été désignés comme *Apocryphe de Josué[a-b]*. (2) Dans une variété de styles narratif, d'exhortation et de prière à la première personne, alors que *4Q378* inclut une lamentation sur la mort de Moïse, des prières, des recommandations à son successeur Josué et un discours de Josué au peuple d'après celui de Moïse en *Deutéronome*, *4Q379* traite de la traversée du Jourdain, de la malédiction de ʿcelui qui re-bâtira la ville' (Jos 6,26), soit dans les deux cas un intérêt pour la première partie du livre de *Josué*. Leur langage est imbu de citations spécialement du *Deutéronome* et de *Josué* (principalement la *Vorlage* du grec), parfois même l'auteur combine des citations puisées aux deux livres : Dt 31,7-8 et Jos 1,6-7.9. *4Q378* est écrit dans une main hérodienne bien calibrée du tournant de notre ère, et *4Q379* dans une semi-cursive hasmonéenne dans le dernier quart du 2e s. av. J.-C.

A- *4Q378 - 4QApocryphe de Josué[a] ou 4QApocryphe de Josué A ?*

Des 29 fragments attribués à ce manuscrit, seuls quelques uns ont préservé des restes saisissables appartenant au début de la composition, de la mort de Moïse à la succession de son collaborateur. (3)

Fragment 14 :

(1) Pour les fragments du livre biblique de *Josué*, voir E. Puech, « Les copies du livre de *Josué* dans les manuscrits de la mer Morte : *4Q47, 4Q48, 4Q123* et *XJosué* », *RB* 122 (2015) 481-506, où il est montré que *4Q123* n'est pas une paraphrase de Josué. Le cœur de cette étude a fait l'objet d'une première présentation à un congrès à Palerme sur le livre de *Josué*, E. Puech, « Le livre de *Josué* dans les manuscrits de la mer Morte », (à paraître).

(2) Voir C. Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », in *Qumran Cave IV. XVII. Parabiblical Texts, Part 3* (DJD XXII ; Oxford : Clarendon Press, 1996), 237-88, p. 237 : « but there is no conclusive proof ». Les lectures de *4Q378-379* sont reprises sans aucun changement dans *The Dead Sea Scrolls Reader, Second Edition, Revised and Expanded*, Vol. 1, ed. D.W. Parry and E. Tov (Leiden.Boston : Brill, 2014), 804-19.

(3) Faute de mieux, est suivi en général l'ordre de reconstruction des fragments proposé par H. Stegemann, *apud* Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 241-242, à l'exception du frg. 22. A. Feldman, *The Rewritten Joshua Scrolls from Qumran. Texts, Translations, and Commentary* (BZAW 438 ; Berlin : De Gruyter, 2014), 24-25, 67, discute aussi quelque peu cet ordre, en particulier les frgs 11 et 12 proches de 3, et 26 proche de 14, mais dans son étude il suit la séquence de l'*editio princeps*.

1 [ויבכו בני] ישראל את מושה]
2]בערבות מואב על ירדן[ירחו בבית הישימות] עד אבל השטים]
3]שלושים יום ויתמו ימי בכי [אבל מושה ובני יש]ראל שמרו את]
4]כל חוקי ומשפטי הברית א[שר כרת יהוה לר]שת הארץ אשר הוא]
5]נותן להם היום הזה אחל לתת פח[דך ויראתך]על פני העמים   ]

[1]...]et les enfants d'[Israël] pleurèrent [Moïse [2]dans les steppes de Moab près du Jourdain de] Jéricho à Beth-ha-Yashîmôt[près d'Abel ha-Shittîm, [3]trente jours, et s'achevèrent les jours de pleurs du]deuil de Moïse. Et les enfants d'Is[raël observèrent [4]tous les décrets et les lois de l'alliance q]u'avait conclue Yahvé pour prendre po[ssession du pays qu'Il [5]leur donne. De ce jour Je répands la ter]reur de toi et la crainte de toi [sur les peuples ...

Bien qu'en partie restaurées pour une mise en colonne recevable, (4) ces lignes traitent du deuil de Moïse par les Israélites dans les steppes de Moab avant la traversée du Jourdain pour prendre possession du pays que Dieu leur donne. Les lignes 1 à 3 glosent Dt 34,8 pour introduire Nb 33,48-49 en jouant sur le mot אבל, voir aussi le grec de Dt 34,8. La mention de l'alliance peut faire allusion à Dt 5,2-3 ; 11,31 ; 28,69 ; 29,13, Jos 18,3 à la base de la restauration du passage. La ligne 5 reprend en partie Dt 2,25, et la ligne 2 בבית porte une variante du TM et *2QNb*^{b}, grec, syriaque, Vulgate et Targums.

Fragments 3 i+10 :

1]ותוע[בותיהם מ]בנותיך לקחתם לנשין ו[לטמאם ול]הזנות[ם
2]ו[תקח מבנותיה]ם לבניך ותתן מב[נותיך לבניהם *vacat*
3 ואם ב]יד [אדניה]ם תלדנה בנים ו[מצאוכה צרות רבות וכול
4]הקללות[והאלו]ת הכתובות בספר מושה אי[ש האלוהים
5]יבואו עליך אמר יהוה אלוהיך והסתיר [פניו ממכה והייתה לא‹ו›כלה
6]והפיצכה יהוה בכול העמים מקצה ה[ארץ ועד קציה והניעכה
7]יהוה בגוים   עד ל   [ועד לכלה ועד למעול
8]כי עבדתה אלוהים אחרים ועזבתה את יהו[ה אלוהיך באו עליךה
9]כול הקללות האלה אשר נתן יהוה לפניך להגות בכו[ל הגוים אשר
10]הדיחכה יהוה אלוהיך שמה והסתיר פניו על כול הרעה [אשר עשיתה
11]כי פניתה אל אלוהים אחרים וה...כה יהוה בגוים א[שר משלו בכה
12]   והשאיר יהוה [מחיה
13]לברית אשר כרת יהוה את אבותיכה ובכה בחר אלוהי[ך להיות לו
14]לעם סגולה מכול העמים   מ[צות לדע]ת]
15]   [עה]   ]

(4) Comparer les lectures de Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua$^{a\text{-}b}$ », 254, avec les principaux renvois, de F. García Martinez - E. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition, Volume Two*, (Leiden.Boston.Köln : Brill, 1998), 744-48, de Qimron, *The Dead Sea Scrolls. The Hebrew Writings*, (Jerusalem : Yad Ben Zvi Press, 2013), 66, et de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 49-50.

[1]et]leurs[ab]ominations avec[tes filles en les prenant pour femmes,]les souillant et les[prostituant [2]et] tu prendrais de [le]urs filles[pour tes fils et tu donnerais de] tes[fi]lles à leurs fils. *vacat*
[3]Et si d[ans la main de]le[urs] maîtres,[elles enfantent des fils, alors]t'arriveront de grands malheurs, et toutes [4][les malédictions] et les imprécation[s qui sont écrites dans le livre de Moïse, l'hom]me de Dieu, [5][viendront sur toi, a dit Yahvé ton Dieu, et Il cachera]de toi Sa face et tu deviendras une proie, [6][et Yahvé te dispersera parmi tous les peuples d'un bout du] monde à l'autre, et [Yahvé] [7]te fera errer[parmi les nations ... *jusqu'à* ...]et jusqu'à la destruction et jusqu'à l'infidélité. [8][Parce que tu as servi des dieux étrangers et que tu as abandonné Yahv]é ton Dieu, sont venues sur toi [9][toutes ces malédictions que Yahvé a placées devant toi pour méditer dans tou]tes les nations où [10][Yahvé ton Dieu t'a fait errer. Il a caché Sa face à cause de tout le mal]que tu as fait [11][parce que tu t'es tourné vers des dieux étrangers, et Yahvé t'a *dispersé/fait errer* parmi les nations q]ui ont dominé sur toi [12][... Mais Yahvé a laissé]un répit [13][à l'alliance que Yahvé a conclue avec tes pères, et]ton[Dieu t'a choisi] pour être pour Lui [14][son propre peuple parmi les nations ... *observer* le(s) comman]dement(s) pour connaître[...

Ainsi lues et restaurées, ces lignes font partie d'un discours de Josué au peuple d'Israël à la 2e personne du singulier, confronté aux peuples à combattre en prenant possession du pays, dans une phraséologie qui reprend les instructions de Moïse, après sa mort puisqu'il est invoqué, ligne 4. À la ligne 1, lire בתוע[בותיהם מ]בנותיך, *bet* et *mem* assurés, (5) renvoyant à Dt 7,3-4, Ex 34,15-16, Esd 9,2.12, Ne 10,31 ; 13,25, une abomination en épousant les filles, les souillant et les prostituant, voir Ps 106,39 et 2 Ch 36,14, lectures qui autorisent la restauration de la ligne 2 où le passage s'inspire de Ex 34,16, voir le grec. La ligne 3 est une mise en garde des conséquences de tels agissements à la mode des nations. Les lignes 3-4 adaptent quelque peu Dt 31,16-17.21 ; 29,20.26, et rappellent ces mêmes expressions en *4QMMT*. (6) La

(5) Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 243-44 et 250-51, signale la proximité du frg. 10 et donne les références essentielles pour le passage, mais D. Dimant, « Two Discourses from the Apocryphon of Joshua and Their Context (4Q378 3i-ii) », *RQ* 89 (2007) 43-61, ne retient pas le placement du frg. 10 et le restaure négativement (p. 48), Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 63, retient le frg. 10, mais avec des lectures impossibles. De même Feldman, *The Rewritten Joshua*, 28-29, au-dessus de la ligne 1, il y a une tache d'encre non une lettre, et les lectures des quatre lignes du frg. 10 sont assurées malgré l'auteur : la proposition [הרעות] de Dimant suivi par l'auteur est beaucoup trop courte pour la distance à la marge, ligne 4, et la restauration ensuite est trop longue pour l'espace.

(6) Une même phraséologie se retrouve dans un contexte similaire en *4QMMT* de peu antérieur, voir E. Puech, « La *Lettre* essénienne *MMT* dans le manuscrit 4Q397 et les parallèles », *RQ* 105 (2015) 99-135 : 4Q397 iv 13, 15, v 17.

ligne 4 s’inspire de Dt 29,20.26 à propos du contenu du livre de Moïse, l’homme de Dieu (frg. 26 2), Dt 33,1, Jos 14,6, Ps 90,1, etc. La fin de la ligne 5 reprend Dt 31,17 selon le grec, le samaritain, le syriaque, voir aussi *11QRT*[a] LIX 7, Ez 34,8, variante du TM, ce qui autorise de lire la proposition précédente והסתיר]פניו ממכה, avec Dt 31,18, et de compléter la lacune *e.g*. avec des mots de Dt 31,16-17. La ligne 6 reprend à sa manière Dt 28,64a, alors que les lignes 6-7 reformulent Am 9,9. La fin de la ligne 7 semble s’inspirer de Dn 9,24 et de Jos 7,1 ; 22,16.20.31, mais il est difficile de comprendre ce qui précède. (7) Les lignes 8-9 continuent avec les conséquences de l’infidélité du peuple pour avoir abandonné Yahvé, et la venue des malédictions, Dt 28,15 ; 30,1, de même en *4QMMT*. (8) Les lignes 9-10 semblent reprendre en partie Dt 30,1, et les lignes 10-11 renvoyer à Dt 31,18. À la ligne 12, la lecture]מחיה s’impose par les restes, (9) voir Gn 45,5, Jg 6,4, Esd 9,8-9, 2 Ch 14,12 et Dt 29,20 ; 31,16.20 pour l’alliance conclue avec les Pères et Moïse. Les lignes 12-13 paraissent reprendre en partie Dt 7,6 ; 15,6 ; 14,2 ; 26,18 (lire soit אבותיכה ובכה בחר, soit מושה ובכה יהוה בחר), et la ligne 14 avec la lecture מ]צות לדע[ת, certaine, renvoie à Dt 30,8.10-11.16 où il est question d’observer les commandements de l’alliance pour bénéficier des bénédictions sur la terre dont ils vont prendre possession. Les dernières lignes donnent une tonalité positive.

Fragment 13 i :

1] לפ]ניכה
2] ע]ל פני
3] כל ה]ממלכות
4] הו]שע את עמי
5]ישראל כחסד]יך הטובים
6] כי למ]דנו לדעת
7]מצותיכה]כים
8]]תי

[1]... de]vant toi [2][...]à la face de [3][... *tous* les] royaumes [4][... sa]uve Mon peuple [5][*Israël* ... *agis* selon]Tes bonnes [*grâ*]*ces* [6][... car]nous [avons app]ris à connaître [7][*Tes commandements* ...

(7) La lecture de la ligne 5 est assurée, et un *ʿaïn*, ligne 7 est totalement exclu, malgré Feldman, *The Rewritten Joshua*, 28-29, 32, *waw* est la meilleure lecture.

(8) Voir Puech, « La *Lettre* essénienne », 4Q397 iv 13-15 au sujet des malédictions qui ont frappé Jéroboam, et qui frapperont le Prêtre Impie.

(9) Les lectures de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 28-29, 33-34, aux lignes 14 et 15, sont irrecevables, *ṣade* est certain et sans trace de *lamed* pour sa restauration, et *ʿain* certain avec l’oblique à gauche encore préservée, mais on peut hésiter pour la ligne 12 למען]תחיה avec un renvoi à Dt 30,19.

Ce fragment peut se rapporter aux instructions de Moïse en Dt 3,21-22, ligne 3, ou à son deuil, et se placer dans les premières colonnes du manuscrit, Josué en prière implorant pour sa prise en charge du peuple. (10)

Fragments 3 ii+4 :

2 [ואותנו לקח יהוה]
3 ויוצא] אותנו מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה *vacat* [
4 ועתה היום]כול אשר צוויתנו נעשה וכול אשר תשלחנו נלך[
5 כשמענו למושה כ]ן נשמע אליך ויהי יהוה עמך כהיה עם מושה[
6 איש ישר וגדול]מאוד אשר נתן על העם שרי האלפים ושרי[
7 המאיות שרי הח]משים ושרי העשרות וצוה ישוע לשופטים[
8 ולשוטרים]וא[ל]ה צוו את העם לאמור כול איש אשר לוא[
9 ישמע ולוא]יעשה את הדברים אשר תצוונו יומת אל תירא[
10 ואל תחת חזק וא]מץ כי את[ה תנחיל את ה]עם הזה לוא[
11 ירפכה ולא יעזב]כה ועתה ת[חזקנה ידיך] ותהיה חזק קום לך[
12 למסע ל]פני העם ויבואו וירשו את הארץ אשר נשבעתי[

[2]... et Yahvé nous prit] [3]et Il [nous]fit sortir[du creuset de fer, d'Égypte, pour que nous soyons le peuple de Son héritage. *vacat*]
[4]Et maintenant, aujourd'hui-même[, tout ce que tu nous as commandé, nous le ferons, et partout où tu nous enverras, nous irons.] [5]De même que nous avons obéi à Moïse, de mê[me nous t'obéirons. Que Yahvé soit avec toi comme Il fut avec Moïse,] [6]homme droit et [très] grand [qui établit sur le peuple des chefs de milliers et des chefs de] [7]centaines, des chefs de cin[quantaine et des chefs de dizaines. Et Josué commanda aux juges] [8]et aux scribes, [et ce]ux[-ci donnèrent l'ordre au peuple : "Quiconque n'] [9]obéira pas et n'[exécutera pas les ordres que tu nous commandes, mourra". Ne crains pas] [10]et ne sois pas effrayé, sois fort et tiens[bon, car c'est to]i qui feras hériter c[e peuple, Il ne] [11]te délaissera pas et Il ne [t']abandonnera pas.[Et maintenant, que] tes mains soient fortes[et sois courageux, lève-toi] [12]pour sortir de[vant le peuple, et qu'ils aillent prendre possession du pays que J'ai promis [13]à vos pères de vous donner.

Ces lignes même en partie restaurées ont conservé une part du discours des tribus d'outre-Jourdain mais mis dans la bouche de tous les Israélites, comme réponse au discours de Josué à la colonne précédente. (11) L'imparfait converti de la ligne 3 renvoie à un événement

(10) Voir Feldman, *The Rewritten Joshua*, 48-49.

(11) Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », p. 245-46, Dimant, « Two Discourses from the Apocryphon of Joshua », 53-58, mais avec de légères traces de *kaf* à la ligne 5, *waw* (Strugnell) est exclu, *waw* reconstruit (Newsom), de même Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 64, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 34, commence sans une particule (mais traduit [And]) et sans indentation, or *šin* est directement sous *ʿaïn*, avec une surface écaillée, non à la marge de droite.

passé, la sortie d'Égypte, et devait s'inspirer de Dt 4,20, voir aussi 1 R 8,51-53. Puis la ligne 4 devait exprimer la disposition du peuple au discours de Josué, ce que confirme la ligne 5 où Josué est accepté comme le successeur de Moïse, Jos 1,5.16-17, avec une variante du TM למושה. La ligne 6 renvoie à Ex 11,3 où Moïse est qualifié d'homme très grand en Égypte, partiellement repris ici, mais la paire ישר וגדול n'est pas biblique. Les lignes 6-8 reprennent une version de Ex 18,21 (12).25, Dt 1,15, du temps du désert, et de Jos 1,10, voir 23,2 ; 24,1. Josué prend la relève comme successeur de Moïse et donne des ordres, retransmis au peuple par les chefs désignés, ligne 8, voir Jos 1,10 ; 3,2-3. Les lignes 8-9 reformulent Jos 1,18, les officiers s'adressant cette fois à tout le peuple et non aux seules tribus d'outre-Jourdain, et agissant sous l'autorité de Josué. Les lignes 9-10 combinent les formules de Jos 1,6-7.9.18 et Dt 31,7-8 qu'ont repris 1 Ch 22,23 et 23,20 pour David et Salomon. Avec le frg. 4 1, la ligne 10 reprend Jos 1,6b et Dt 31,7. Les lignes 10-11 reprennent des éléments de Dt 31,8 et de Jos 1,5, combinés en 1 Ch 28,20. Le frg. 4 2 à la ligne 11 n'a pas de parallèle en *Deutéronome* 31 ou *Josué* 1 mais en Jg 7,11 et 2 S 2,7. Comme Jos 1,6-7.9.18 et Dt 31,7 insistent sur la vaillance de Josué, il est probable que cette insistance se retrouve ensuite dans l'espace disponible. Les lignes 11-12 reprennent l'unique emploi de cette expression en Dt 10,11 mais adressée à Josué non plus à Moïse, voir aussi Jos 7,10. Ce discours prépare la traversée du Jourdain.

Fragment 6 i :

3]ה כי באש[מה]
4]גדולה אנחנו עד היום הזה ונש[א תפלה על חטאתינו
5]ויעלו כולם עפר על רואשם כא[בלים אל תדמו לאחד [יו]רדי
6]שאול הודו לאלוהים הודיעו ל[עולם עלילותיו כי לעלמיה
7]אהבתו הוא חנון ורחום ויסלח א[שמכה הוי אחי עליכמה
8]תספדו ישמ[ורכמה וכאב לבנו יאמ[ר]

[3]...]. car [nous sommes] dans [4]une [grande] culpabilité[jusqu'à ce jour, mais faisons] monter une prière pour nos péchés, [5][et tous, ils répandirent de la poussière sur leur tête comme des af]fligés. Ne ressemblez pas à un [de ceux] qui descendent [6][au *Shéol/à la fosse*. Louez Dieu, faites connaître pour] toujours Ses exploits, car pour chaque époque [7][est *Son amour, et Il est miséricordieux et compatissant et Il pardonnera*]ta [f]aute. Malheur à vous, mes frères, [8][*vous vous lamenterez,* ... Il]vous[gar]de[ra], et comme un père à son fils, Il dir[a [9]...

(12) Liste d'après le samaritain, le grec, le syriaque, le targum et la Vulgate, coordonnés deux par deux, de même Dt 1,15.

Le passage décrit la prise de conscience par le peuple de sa faute et implorant un pardon, puis Josué l'invite à la confiance dans la réalisation de la promesse divine. Aux lignes 3-4 (voir ligne 7), pour la grande culpabilité, restaurer sans doute avec Esd 9,6, (13) voir aussi Ex 32,30-32 et frgs 22 i 1 et 24 3. Il est apparemment fait allusion à la faute de l'anathème d'Akan, pour laquelle Josué demande à Dieu de trouver et de punir le coupable pour tout le peuple, Jos 7,1.6-26 et 22,20 ; pour la prière d'intercession, voir Jr 7,16, Josué agit comme Moïse après les fautes du peuple, Dt 9,22-29. La lecture la plus assurée **כא[בלים** (14) autorise la restauration de Jos 7,6b à la ligne 5. La lecture de la fin de la ligne est assurée, à compléter par 'Shéol' ou 'la fosse' comme mot le plus attendu ; le peuple doit se repentir mais ne pas désespérer ! Après la découverte du coupable en Jos 7,19, Josué demande à Akan de rendre gloire et hommage à Dieu, ce à quoi semble renvoyer la ligne 6, comparer Is 12,4, Ps 105,1. Le suffixe féminin du substantif pluriel **לעלמיה** devrait renvoyer à un substantif féminin et marquer un distributif. La ligne 7 avec la lecture **א[שמכה** (15) devrait logiquement faire connaître le pardon de la faute du peuple, voir Nb 14,19. Les lectures de la ligne 8 paraissent assurées, avec probablement en début de ligne **תספדו**], voir Jr 34,5, Am 5,16. (16)

Fragment 6 ii :

1 [כי]יחנני ויתננ[י לרחמיו כי אין]
2 לעמוד לפני אלוה ולפני[כול העדה הוא ידע]
3 לבי כי אלהים יבחן מל[י ידע]
4 ויבחן *vacat* אוי לי ו[אוי לעם ישראל כי עוונותינו רבו]
5 מעלה לראשי[נו מאשר ועווני]
6 הכרת{‹נ›}י וא‹ו›מר[ומתודה אשר חטאתי]
7 עליכה אדני וב[רחמיכה תסלח]
8 ולא כתורמה[ ]
9 [ ]ל[ ]ל[ ]

(13) Comparer Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 247-48, et Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 64.

(14) La tache d'encre sous le pied du *lamed* est bien mieux celle de la base avancée de *bet* que l'oblique de *'aïn* lu par Feldman, *The Rewritten Joshua*, 37 et 39. À la ligne 4, l'écart entre la préposition et le substantif est identique à celui du mot précédent, *pace* Feldman.

(15) Cette lecture semble s'imposer au lieu de שמכה[de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 37 et 39, à la suite de Qimron ; il n'y a pas de blanc à la cassure précédant le *šin*.

(16) Les lectures **ורכמה**[et **יאמ[ר]** sont certaines, au lieu de **ידבר** de Newsom, **יחבק** de Qimron, et **ירחם** de Feldman.

[1]car]Il me fera grâce et me rendra[à Ses faveurs ..., car personne ne] [2]peut tenir en présence de Dieu et [de toute l'assemblée ..., *Lui, Il connaît*] [3]mon cœur, car Dieu a scruté [mes] parole[s *avant qu'elles sortent de ..., car le cœur de l'homme* (?) *Il connaît*] [4]et Il scrute. *vacat* Malheur à moi et[*malheur au peuple d'Israël* (?) *car nos fautes sont nombreuses*] [5]par-dessus [nos] têtes[*depuis que* ..., et ma faute] [6]je reconnais {‹Tu m'as fait reconnaître›} et je dis[*en moi-même ... et je confesse que j'ai péché*] [7]contre Toi, ô Seigneur, et dans[*Ta miséricorde Tu pardonneras* ..., *et Tu* ...] [8]mais pas comme une trahison[...

Cette colonne à la première personne du singulier paraît prolonger la confession de 3 i, mais le passage n'a pas de correspondant en *Josué*. (17) Pour la construction, lignes 1-2, voir Esd 9,15, puis *4Q185* 1-2 i 8. Pour les lignes 2-3, voir Lv 27,19 et Ps 139,23, et pour les lignes 4-5, voir Esd 9,6. Aux lignes 5-6, le copiste a ajouté un *nun* supra-linéaire pour passer du singulier au pluriel, mais il l'a ensuite exponctué pour revenir au singulier, puis un *waw* supra-linéaire pour lire le participe, puis voir Lv 5,5 ; 16,21, Dn 9,4.20, etc. À la ligne 8, la lecture תורמה 'trahison' qui paraît s'imposer, (18) se retrouve en Jg 9,31 et *1QH*[a] IV 19.

Fragment 7 :

1] [אלהים י] [
2] יה[וה אבינ]ו [
3] [ל] [

[1]...]Dieu [... [2]... Yah]vé no[tre] Père[...

Cette lecture situe le fragment dans une des prières du manuscrit, voir Is 63,16 ; 64,7, *4Q502* 39 3, *4Q511* 127 1. (19)

Fragments 11+29 :

marge supérieure ?

1] [כי יהוה]אלוהיכ[מה בח]ר[
2]באבותיכמה אברהם הנאמן לה[עמיד דבריו אשר דבר
3]להמה ולזרעם אחריהמה אשר[הנשבע לאברהם לתת

(17) Comparer Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 248-49, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 65, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 40-43.

(18) Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 248-49, a lu]כתורכה, suivie par Qimron et Feldman, mais des restes du trait oblique de *mem* sont au bord de la cassure, d'autant que la tête de *kaf* paraît exclue. À la ligne 6, *nun* exponctué et *waw* ajouté, non un deuxième *nun*.

(19) Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 249, a lu אבות, ligne 2, mais l'épaule du *taw* est exclue et le *yod* tout à fait possible, même lecture de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 43.

4]לכם להוריש הגוים ארץ [טובה ורחבה ארץ נחלי מים
5]עינות ותהומות יוצאים בב[קעה ובהר ארץ חטה ושעו[רה]
6]גפן ותאנה ורמון וזית שמן [ודבש כי ארץ זבת חלב ודבש
7]היא לוא [ת]ח[סר] ארץ אשר אב[ניה ברזל ומה]ר[יה נחושה
8]תחצוב ור[בו מאבנ]יה כסף וזהב וא[ין לחקור וירש]תם [
9 [ ]ים וש[

[1]...]car Yahvé vot[re Dieu] a choisi [2][vos pères, Abraham le fidèle, pour] établir Ses paroles qu'Il [leur] [3]a dites[et pour leur postérité après eux,] en jurant à Abraham de [vous] [4]donner[en dépossédant les nations, un pays]bon et vaste, un pays de torrents d'eaux, [5][de sources et d'(eaux) souterraines qui sourdent dans la v]allée et dans la montagne, une terre de blé et d'org[e], [6][de vigne, de figuier, de grenadier, d'olivier, d'huile et de] miel, car [c'est] un pays où coulent le lait et le miel ; [7][tu ne ma]nque[ras de rien, un pays où] ses [pie]rres sont du fer, et de ses montagnes, du bronze [8][tu extrairas, et abon]dent de [ses] pierres[argent et or sa]ns chercher, et [tu en] hériteras[...

Ainsi lu, ce passage est un rappel de la promesse de Dieu aux pères, Abraham et ses descendants, mis vraisemblablement dans la bouche de Josué. (20) Les lignes 2-4 reprennent en partie Dt 9,5b, avec 1,8 ; 6,10 ; 30,20, Jos 21,43, autorisant les restaurations des débuts des lignes, Abraham étant le seul nommé contrairement aux références ci-dessus. En *4Q225* 2 ii 7-10 Abraham est le patriarche fidèle par excellence, voir Si 44,20, (21) ce qui appuierait la restauration proposée. À la ligne 4, l'auteur suit la *Vorlage* du grec et des copies de Dt 8,7 de la grotte 4 avec la mention ורחבה. Les lignes 4-8 sont une adaptation de Dt 8,7-9, mais d'après *4Q33-Dt*[f] 4-6, *4Q37-Dt*[j] V, (*5Q1*), le samaritain et plusieurs manuscrits grecs contrairement à un texte plus long du TM, mais elles omettent 9aα, et insèrent à la ligne 6, Dt 6,3bβ ; 11,9 ; 26,9.15 ; 27,3 ; 31,20, Ex 3,8, Jos 5,6. En localisant le fragment 29 1-2 aux lignes 7-8, il est possible d'adapter Dt 8,9b.13aβ et 8,1 pour une colonne de *ca* 10-10,5 cm. (22) La copie porte une variante orthographique en ומה]ר[יה, en accord avec plusieurs copies des grottes 4 et 5, et une forme unique נחושה.

(20) Comparer Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 251-52, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 65, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 44, restes de *waw*, ligne 6, sur la reproduction digitalisée.

(21) Voir E. Puech, « 4Q225 revisité : un midrash essénien ? », *RQ* 102 (2013) 169-209.

(22) Les auteurs (édition et autres) ne placent pas le fragment 29 aux lignes 7-8, comme cela semble s'imposer.

Fragment 12 :

1] ת]פארת [[
2] כל תבל בתים [[
3] נתן יהוה אלוה[יכמה [
4] אלוהי]ם [

[1]... une s]plendeur [... [2]...]tout le pays de maisons [... [3]...]Yahvé [votre] Dieu a donné[... [4]...] Dieu[...

À la ligne 2, un renvoi possible serait Dt 8,12 ; 6,11 et Jos 24,13, et à la ligne 3, à Dt 1,21, voir Ex 12,25. (23) Le fragment est proche des fragments précédents avec la description du pays promis.

Fragment 26 :

1 שומע אמרי אל]ויד[ע ב]דעת עליון ומ[חזה שדי יחזה
2 ואת מצוות התור]ה ה[ג]יד לנו איש האלהים מפי י[הוה/ה[אלהים עליון
3] ועדת עליון הק[ש]יבו לקול מ[ושה/מ[ן השמים
4 לו]מדו כמ[ושה מפי ה]אלהים עליו[ן
5 אותות ו]מפתים גדולים ובחמה יעצור[המגפה
6]איש ה[ח]סדים ועד לעלמיה זכור [אותו לטובה
7]ות עד למ[ות
8]*vacat*
9]]ואין רע[בפ]יכה[

[1]... (oracle) de celui qui écoute les paroles de Dieu et] de celui qui sai[t la]science du Très-Haut, et ce que fa[it voir Shaddaï il voit, ... [2]... et les commandements de la lo]i nous a fait con[na]ître l'homme de Dieu de la bouche de Ya[hvé/du[Dieu Très-Haut(?)... [3]...]et l'assemblée du Très-Haut a prê[té] attention à la voix de M[oïse/des [cieux(?) ... [4]... ils ont été ins]truits comme M[oïse par la bouche du]Dieu Très-Hau[t ... [5]... des signes et] de grands prodiges, et dans la colère il arrêta [la plaie ... [6]... ho]mme de [bi]enfaits, et à jamais, souviens-toi [de lui en bien ... [7]...].. jusqu'à la *m*[*ort* ... [8]...]*vacat* [9][...]et il n'y a aucun mal[dans] ta[bouche ...

La première ligne reprend à peu près mot à mot l'introduction des *Oracles de Balaam,* Nb 24,4.16, et Jos 24,9-10 (24) mais se référant ici clairement à Moïse comme l'indique la suite. Le passage passe pour un éloge du prophète-voyant, Moïse, à la manière de Si 45,1-5.

(23) Lire בתים avec Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 66, suivi par Feldman, *The Rewritten Joshua*, 47, non בתום de l'édition.

(24) Comparer Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 261-62, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 68, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 62-63. L'espace entre les mots demande de lire un *bet*, ligne 1, voir aussi le *waw* devant le dernier mot comme variante du TM, mais en accord avec le grec, le syriaque, la Vulgate et le Targum Neofiti.

La ligne 2 pourrait renvoyer à Dt 33,4 : תורה צוה לנו משה, voir aussi Jos 1,7. À la ligne 3, lire soit מ]ושה avec l'édition, soit מ]ן השמים comme semblerait l'appuyer la suite où Moïse a été instruit de la bouche Dieu Très-Haut au Sinaï. (25) À la ligne 4, l'expression ה[אלהים עליו]ן semble vouloir remplacer le tétragramme, voir aussi ligne 3 dans les reprises de Jos 22,16-17, et peut-être déjà à la fin de la ligne 2 où les deux lectures sont matériellement possibles. La ligne 5 renvoie à Dt 6,22 ; 29,2, Ps 105,27, puis à Nb 17,13 où dans la colère de Dieu, Aaron arrête la plaie sur l'ordre de Moïse. La ligne 6 attribue à Moïse la désignation de Lévi dans la bénédiction de Moïse en Dt 33,8, voir aussi *4Q377* 2 i 8 et 12, Moïse comme Aaron sont les arrière petit-fils de Lévi. La lecture de la ligne 9 paraît rendre compte de toutes les traces préservées, commençant un autre paragraphe.

Fragment 19 i :

1]ה וע[ד/ל̇[
2] יד[עתיה
3]]ל[פ]ני

[1]...]. et .[[2]...]je l'ai [con]nue [3][...] de[va]nt (moi?) [4][...

La lecture des restes de ces trois lignes est difficilement exploitable. (26) Pour יד[עתיה, voir Ez 11,5.

Fragment 19 ii :

2]◦[[
3 יעמיד אלהי]ם דבריו [
4 ואנחנו הברנו בכח] [
5 וכעבדים אל יד אדונ]יהם [
6 ובציא במדבר למקנה למ]קום/ר מים [
7 [ובכו]ל שדי א[חוזתנו]ל[עולם

...] [3]Dieu établira[Ses paroles ...] [4]et nous, nous nous sommes développés par la puissance de[*notre Dieu* ...] [5]et comme des serviteurs vers la main de [leurs] maître[s, nous ...] [6]et dans l'aridité dans le désert pour le bétail pour un po[int /une s[ource d'eau ...] [7][et dans tou]s les champs de [notre] po[ssession] *pour*[*toujours* ...

(25) Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 261-62, suivie par Qimron, mais Feldman, *The Rewritten Joshua*, 62-63, propose מ]ן השמים, renvoyant à Dt 4,36. La proposition de lecture de la ligne 4 semble assurée par les traces et l'espace.

(26) Comparer les lectures de Newsom, Qimron et Feldman (*in loc.*), mais celle de la ligne 3 est assurée.

Ainsi lu, ce passage (27) exprime à Dieu la reconnaissance de Sa puissante intervention pour l'installation dans le pays, Dieu ayant pourvu aux besoins de son peuple comme Il fit surgir l'eau dans le désert pour abreuver hommes et bêtes, évoquant ou renvoyant au murmure des Hébreux dans le désert, Ex 17,1-7, Nb 20,1-13, et Ps 123,2.

Fragment 22 i + 24 (?) :

marge supérieure

1] ותשמע אל]משה אלהי ולא הכחדתם באשמתם
2] א]תה[נתת את]עמך ביד ישוע משרת עבדך משה
3]]ה ונ[תת מהו]דך ביד משה על ישוע למען עמך
4] א]ת אשמ[תו להקים את ברית]ך אשר כ[רת]ה עם אברהם
5] [◦] [◦] א]ש[ר עשה]חסד לאלפים
6]לאהביך ולשמרי מצותיך

1... *Tu écoutas*]Moïse, ô mon Dieu, et Tu ne les effaças pas à cause de leur culpabilité 2[... T]oi[*Tu mis*]Ton peuple dans la main de Josué, le collaborateur de Ton serviteur Moïse, 3[..]. et[Tu as]dé[posé de]Ta[splen]deur par la main de Moïse sur Josué en faveur de Ton peuple 4[*et Tu as pardonné* (?) *sa*(*?*)] faute[pour maintenir]Ton[alliance] que Tu avais conclue avec Abraham 5[... *car Toi, mon Dieu*, *Tu es* Ce]lui q[ui fais] grâce à des milliers, 6[à ceux qui T'aiment et qui observent Tes commandements, ...

Il semble possible de placer le fragment 24 à droite aux lignes 2-5, en lisant à la ligne 1, *he* préférable à *ḥet*, et à la ligne 3, la particule entraîne la lecture du cas construit du pluriel, mot déjà présent aux frgs 6 i 3 et 7, et 22 i 1. (28)

Une particularité caractérise le fragment 22 i, l'orthographe défective de tous les mots : משה, ישוע (orthographe tardive du nom, Ne 8,17 qui est aussi celle translitérée dans les LXX), אלהי, et des suffixes courts, comme si un copiste différent était intervenu. (29) Le passage a conservé le reste d'une prière dont l'auteur pourrait être Éléazar (voir la restauration possible, ligne 4 ?), Moïse et Josué étant

(27) Comparer Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 257, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 68, suit l'édition sauf lignes 4 et 7, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 54-55, offre des variantes aux lignes 3, 6 et 7. La lecture de la ligne 3 est assurée, voir aussi le frg. 11 2, et à la ligne 6, ductus de *mem* certain à la cassure, non *kaf* des auteurs. La forme הברנו est le *hif'îl* de ברא, 'grossir, engraisser, se développer'.

(28) Comparer les lectures de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 37 et 61.

(29) Malgré E. Tov, « The Orthography and Language », *Textus* 13 (1986) 31-57, de même, ligne 4, lire *kaf* final (voir la photographie B-284575), non *he*, lecture de Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 68, et de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 58-59. La lecture du *šin*, ligne 5, est assurée, avec Qimron.

mentionnés par ailleurs. (30) Une telle prière ne semble pas être une adaptation de quelque livre biblique. Dt 9,19 et 10,10 mentionnent deux occasions où Dieu a écouté la prière d'intercession de Moïse en faveur du peuple, voir *Exode* 32, et encore *Nombres* 14, et pour la mention de la culpabilité/faute, voir frgs 6 i 3 et 7, et 24 3. Le prêtre Éléazar, fils d'Aaron, est mentionné à côté de Josué en *4Q522* 9 ii 13 où Josué reconnaît sa faute (*infra*). Josué est dit « collaborateur de Moïse » en Ex 24,13 et 33,11, Nb 11,28 et Jos 1,1. La ligne 3 pourrait rappeler l'épisode de Nb 27,16-23 quand Dieu dit à Moïse d'imposer les mains sur Josué comme guide du peuple en lui transmettant de son honneur (Nb 27,20). (31) Les lignes 5-6 sont restaurées d'après Ex 20,6, Dt 5,10, voir Jr 32,18 et Ex 34,7.

Fragment 1 :

[ ]הנדה לפניך[ ] 1
[ ]ר השׁ[ ] 2

[1]...]l'impureté devant Toi[... [2]...]...[...

Peut-être allusion aux fautes de Akan, voir frg. 6.

Fragment 2 :

[ ]אויביכה ת ◦[ ] 1
[ ]לוא]המירותו ל[ ] 2

[1]...] tes ennemis .[... [2]...]tu [*ne*] l'as [*pas*] échangé *pour*[...

À replacer peut-être dans le contexte d'une prière ? (32)

Fragment 5 :

[ ]◦ לשׁ◦[ ] 1
[ ]לוא בכ[ ] 2

[1]...] ...[... [2]...]pas *dans* .[...

Fragment 8 :

[ ]האר]ץ[ ] 1
[ ]שה ועד ה◦[ ] 2
[ ]ו]ישכילו ועש]ו[ ] 3
]◦[ ] 4

(30) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 259, et Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 68, mais *alef* certain, ligne 5.

(31) Avec Feldman, *The Rewritten Joshua*, 58-59.

(32) Voir Feldman, *The Rewritten Joshua*, 27.

[1]...]la *te*[*rre* ... [2]...].. et jusqu'à .[... [3]... et]ils ont compris et [ils ont] fait[...

Le vocabulaire de ces trois lignes se retrouve dans les premiers versets de *Josué*, Jos 1,1-8, mais à l'adresse de Josué au singulier. (33)

Fragment 9 :

1]]ה/וימה[[
2]]ל ובית[[

[1]...]*et*/la mer[... [2]...]. et *Beit*(?)[-...

Une lecture]המה[n'est pas possible. (34) Pourrait-on invoquer le parallèle de Jos 15,12, הגדול]הימה[, voir 16,6 ; 17,9 ; 19,26.29 et 24,6, ou 15,46]וימה[, et à la ligne 2, un toponyme, 15,27.53, pour des limites גבול de Judah, ou lire]ובין ?

Fragment 15 i :

1]]◦ן כ[ ] [
2]]ה כי מעשה ידים
3]]לוא ימוש מתחתיו ת[ ]ל[ ]◦ד

[2]...] car l'œuvre des mains [3][...]ne s'éloignera pas de dessous lui, .[...

Le joint des deux fragments n'est pas assuré, et l'édition n'en a publié qu'un seul sans mise en rapport pour vérification. Le verbe de la ligne 3 est attesté en Jos 1,8 à propos du livre de la loi. À la ligne 1, lire *nun* final précédé d'une trace, puis *kaf* médian suivi soit de *lamed*, *yod*, ..., (35) et l'expression de la ligne 2 renvoie généralement à une pratique idolâtrique, voir Dt 4,28 ; 27,15 ; 31,29.

Fragment 16 :

1] ל]פני
2]]מספר
3]]ה כי

[1]... d]evant [2][...]*nombre* [3][...] , car [4][...

À la ligne 1, *bet* est exclu, lire au mieux *pe*, et à la ligne 2, on peut comprendre 'nombre' ou 'du livre'.

(33) Comparer les lectures de Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 250, et de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 43.

(34) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 250, suivie par Feldman, *The Rewritten Joshua*, 44.

(35) La lettre avec hampe ne peut en aucune façon être lue *qof*, malgré Feldman, *The Rewritten Joshua*, 51.

Fragment 17 :

1 [ ]◦[י]ך
2 [ ]כן נום
3 [ ]◦ה

[1]...]*tes*(?)[..]. [2][...] .. un sommeil [3][...

À la ligne 1, avant le *kaf* final, trace d'une lettre avec pied, *taw, nun*, etc., une lecture לפ]נ[י]ך est possible, et à la ligne 2, *bet* est exclu par sa base trop basse sous la ligne pour lire 'fils de Num'. (36)

Fragment 18 ii :

1 כא◦[ ]
2 אף ש[ ]
3 כי אתה א[להי]
4 [י]שראל ול◦[ ]
5 [ ]ה[ ]

[2]*aussi* .[..] [3]car *Toi* [*mon*] *D*[*ieu* ... [4]I]sraël et .[..

À la ligne 3, une lecture אתה א[להי est possible, voir frgs 22 i + 24.

Fragment 20 i :

6 [ ]אשר

Fragment 20 ii :

1 [ ]ה א[ ]
2 [ ]ן בינה לו [ ]
3 [ ] כי כן הוא כצ[דיק]
4 לאמור [א]ל[ ]
5 ולתת הון לא[ ]
6 ל[וא ת/י]אנה[אל]

[2]...]lui[*donna/fut donnée*]l'intelligence [... [3][...] car lui, il est sincère, comme un j[uste ...] [4]pour dire à[...] [5]et pour donner de la richesse à .[..] [6]n'arrive[ra pas à ...

La ligne 2 peut être comprise positivement ou négativement. (37) À la ligne 3, le trait oblique de la tête de *ṣade* autorise une restauration *ad sensum*, voir Gn 42,33 pour le sens de כן. À la ligne 5, la trace

(36) Comme le propose Feldman, *The Rewritten Joshua*, 52-53.

(37) Voir Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 67, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 56. Peut-on renvoyer à un parallèle en *LAB* 20,2-3 ?

d’encre autoriserait de lire *alef*, pour plusieurs possibilités. À la ligne 6, la lecture assurée peut se comprendre ל](ו)א י/ת[אנה] אל, ‘n’arrive[ra pas à ...’, voir Ps 91,10. Le passage concernerait-il un portrait de Josué ?

Fragment 21 :

1]]יגלוה ותח]ת [
2]]הנה האלהים[[
3] [שת כיורד] [

[1]...]ils l’écarteront, et sou[s ... [2]...]voici, Dieu[... [3]...] il a placé comme descendant [...

La trace d’encre devant *gimel*, ligne 1, doit être celle de la tête de *yod*, puis *ḥet* certain. À la ligne 2, comprendre la particule ou l’adverbe, ou encore כ]הנה, et à la ligne 3, la lecture paraît assurée, *šin* certain, et *kaf* est préférable à *he* et à *waw-yod*. (38)

Fragment 23 :

1]]בהם ולוא יועל[ו [
2]]ה כי לה[[
3] [בימים ההמ]ה [

[1]...]leur[..]. et [ils] n’ont pas profité[... [2]...]. car pour .[... [3]...] en ces jours[...

Fragment 25 :

1] [שנאנ] [
2]]ה ת[[

[1]...] il [*nous*/*m*’a] haï[.../ no]us avons haï[...

Les lectures sont assurées par le ductus des tracés, (39) et à la ligne 1, on attend le suffixe de la première personne du singulier ou du pluriel.

Fragment 27 :

1] ל]מען
2]]בר

[1]... en] faveur de [2][...]

(38) D’une part l’espace blanc jusqu’à la cassure interdit de lire]את הירד[ן et, d’autre part, le *šin* est certain avec les deux obliques à gauche et des traces du jambage. Comparer les lectures de Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 258, et de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 57-58.

(39) Voir les lectures de Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 261, et de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 61.

À la ligne 2, plusieurs lexèmes sont possibles ג[בר, ד[בר, ע[בר, מד[בר, etc.

Fragment 28 :

1] אני [ ] [
2]◦ן להג[ ] [
3]לה ל◦[ ] [

[1]...] moi, [... [2]...].. pour ..[.. [3][...].. ..[.

À la ligne 2, serait possible une lecture כנ[ען suivie d'un infinitif *hif'îl*, tel להג[דיל 'pour ma[gnifier'.

Cette relecture des fragments donne un aperçu général du manuscrit *4Q378* qui est moins une réécriture qu'une ré-élaboration de quelques thèmes du livre de *Josué* : la succession de Moïse que doit assumer Josué et auquel doit obéir le peuple. Comme sources d'inspiration, l'auteur a très largement puisé autant dans le *Deutéronome* et le Pentateuque en général que dans les premiers chapitres de *Josué* : le deuil de Moïse, une prière et des discours de Josué au peuple et la réponse, avec une allusion aux mises en garde en *Josué* 23 et 24 en écho à celles de Moïse en *Deutéronome* 28 et 31. En effet, Josué doit agir comme le successeur désigné de Moïse, il est prophète comme Moïse. Ce faisant, l'auteur reconnaît l'autorité des textes dont il s'inspire, même dans un état plus proche de la *Vorlage* des LXX et différent de l'hébreu du TM, mais la finalité de la composition échappe en grande partie, étant donné l'état de conservation des fragments et leurs séquences exactes encore à préciser. La mise en place de quelques petits fragments (4, 10, 24 et 29) doit être poursuivie pour une séquence raisonnée de l'ensemble afin d'en tirer le plus de bénéfice possible dans la compréhension de l'œuvre.

Ce manuscrit devrait être rangé dans les compositions esséniennes, non seulement par l'orthographe mais aussi par le contenu qui ne dépareille pas, voir *infra* 4Q379. (40)

(40) Tov a tergiversé à ce sujet, « The Rewritten Book of Joshua as Found at Qumran and Masada », in *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. M.E. Stone and E.G. Chazon (STDJ 28 ; Leiden : Brill, 1998) 233-56, p. 254-55, et *id.*, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (STDJ 54 ; Leiden.Boston : Brill, 2004), 341, où il exclut ce manuscrit de la liste ; Dimant le classe dans la catégorie intermédiaire, et d'autres le rangent parmi les écrits non esséniens, J. Strugnell, « Moses Pseudepigrapha at Qumran: 4Q375, 4Q376, and Similar Works », in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, ed. L.H. Schiffman (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 8 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1990) 221-56, p. 221, de même C. Newsom, « 'The Psalms of Joshua' from Qumran Cave 4 », *JJS* 39 (1988) 56-73, p. 59, ainsi que Feldman, *The Rewritten Joshua*, 73, mais S. Talmon, « Fragments

B- *4Q379 - 4QApocryphe de Josué*[b] *ou 4QApocryphe de Josué B ?*

L'écriture semi-cursive des 41 fragments, la plupart insignifiants ou mal conservés, ne facilite pas leur déchiffrement. Toutefois une petite dizaine d'entre eux sans aucun recoupement avec *4Q378*, donne un aperçu de la composition selon un premier arrangement proposé (41) et retenu en général dans cette note. Sont conservés des parties narratives, des discours, prières et louanges autour de la traversée du Jourdain (frg. 12), de la conquête de Jéricho (frg. 3 i) et sans doute aussi de Aï (frg. 26).

Fragment 18 :

1]תושייתי ‹ו›זאו[ת] הייתה אם צל[ח(ת)י [
2] ר]יבו על [ע]‹ו›זבי אל ובדברי רי[ב [
3]] לדרך ואשענה עליך ואת[חזק ב [
4] ל]היות לי אדנ[ינ]ו כאב אצ[ל [
5]]אלוה דבריך אשמור כי י[[
6]]ובעדו[ת] עליון השכלת כי[[
7]]אלהי ותאמן בכל דברי[ך [
8]]‹◦›[

[1]...]ma sagacité, ‹et› celle-ci fut la mère de [*mon*] suc[cès ... [2]...](ils) se sont [que]rellés au sujet de ceux qui abandonnent Dieu, et par des paroles de quere[lle *ils ont* ... [3]...] pour le chemin, et je m'appuie sur Toi et je me suis[*affermis dans* ... [4]...]étant pour moi, [no]tre Seigneur, comme un père aup[rès *de son fils* ... [5]...]Dieu, Tes paroles j'observe, car .[.. [6]...]et dans le décret du Très-Haut Tu as donné l'intelligence car[... [7]...,]ô mon Dieu, et Tu es fidèle dans toutes [Tes] paroles[...

La lecture proposée donne le sens général du passage malgré des incertitudes. Celle de תושייתי à la ligne 1 paraît à retenir malgré des tracés parfois assez effacés, traces des deux *yod* possibles, puis *waw* ajouté au-dessus du *zaïn*, et אם צל[ח(ת)י paraît la meilleure lecture,

of Bible-Related Compositions », in *Hebrew Fragments from Masada. Masada VI. Yigael Yadin Excavations 1963-1965 Final Reports* (Jerusalem : Israel Exploration Society—The Hebrew University of Jerusalem, 1999), 105-116, inclut Mas 1039-211 parmi les compositions qumraniennes (voir *infra*).

(41) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 263-88 (H. Stegemann, p. 263), ordre généralement suivi en attendant confirmation, voir García Martínez - Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition, Volume Two*, 748-53, et Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 69-73. Feldman, *The Rewritten Joshua*, 74-75, serait prêt à accepter la plupart des séquences dictées par leur contenu, mais ne la considère pas comme assurée en particulier à propos des passages liturgiques, aussi garde-t-il l'ordre de l'édition.

mem final suivi de *ṣade* et traces de *lamed*. (42) À la ligne 2, la lecture est assurée, (43), voir Dt 17,8. À la ligne 3, la restauration ואת]חזק paraît s'imposer dans ce contexte, voir Jos 1,6-9 et Dt 31,7. (44) À la fin de la ligne 4, la tracé est celui de *ṣade* pour *e. g.* אצ]ל בנ(ו), comparer *4Q378* 6 i 8. À la ligne 7, la lecture ותאמן est assurée.

Dans une prière le personnage expose une méditation sur sa condition de fidèle à l'alliance, affermi qu'il est dans l'observance des commandements et la miséricorde de Dieu, Père, miséricordieux et aimant, voir Pr 3,12, Dt 8,5, *1QH*[a] XVII 35, *4Q174* 1-2 i 11, *4Q372* 1 16, *4Q416* 2 iii 16. Pour la ligne 5, voir Ps 119,17b.101b, et pour la ligne 6, voir Ps 19,8 mais où le tétragramme est substitué par עליון, voir אלוה(י), אל et אדנ[ינ]ו dans ce fragment, ce qui appuie une composition essénienne, postérieure au milieu du 2e siècle avant J.-C. Pour la ligne 7, voir frg. 17,3 et *11QPs*[a] XVII 2-3 (= Ps 145,13). Le passage qui paraît s'inspirer de Jos 1,6-9, doit avoir pour auteur Josué qui prend conscience de sa mission devant les errements du peuple et la responsabilité de sa charge, à situer vraisemblablement comme le premier fragment, voir aussi *4Q378* 13 i. Le féminin ‹ו›זאו[ת] הייתה semble devoir renvoyer à la prière confiante et confessante de Josué avant la traversée, de préférence à Jos 7,6-9.

Fragments 1-2 :

1]את יעקוב]ותשמחהו בשנים[עשר בנים [
2 [ברכת ל]עולמים את לוי ידידך[להיות הראשון בראש הכוהנות]
3 ואת שמ[עון ו]את ראובן ואת י[הודה ואת בנימן ואת יהוסף ואת]
4]י[ש[ש]כ[ר וא]ת גד ואת דן וא[ת זבולון ואת נפתלי ואת אשר]
5]ראושי אבות]שנים עשר מט{ט}‹ו›ת [ישראל אשר ברך משה לפני מותו]
6 [ ]לעלמי ומן^עד[[
7 [ ]ל[ ]ע◦[

... *Tu as béni* [1]Jacob]et Tu l'as réjouis avec dou[ze fils ... [2]... *Tu as béni* pour] toujours Lévi Ton bien-aimé[*pour être le premier à la tête du sacerdoce*,] [3]et Simé[on et] Ruben et J[udah et Benjamin et Joseph et [4]Issa]c[har et] Gad et Dan et [Zabulon et Nephtali et Asher, [5]les chefs des familles] des douze tribus d'[Israël *que bénit Moïse avant de mourir*. [6]...]pour les siècles ‹éternels› et de [...

(42) Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 275, lit]יש◦ט האיש Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 71,]אשמתי ◦אי ◦, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 95-96, suit Qimron sauf pour או et על[, il n'y a pas d'allusion à la faute d'Akan.

(43) Avec Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 71, mais est exclu יר]הבו כל de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 95-96, על est certain.

(44) Feldman, *The Rewritten Joshua*, 95, prend le départ de la hampe du *lamed* pour le suffixe לדרכי.

Combinant les deux fragments, le passage (apparemment Josué) s'adresse directement à Dieu au sujet de Jacob et de ses douze fils. (45) Il reprend la phraséologie et en partie la séquence de *Deutéronome* 33 mais où Benjamin, non Lévi, est appelé ידיד יהוה, cité encore en *4Q174* 8 3 (et *Testament des 12 Patriarches, Benjamin* 11,2), épithète qui qualifiait déjà Jacob en Dt 32,15 grec ; pour les bénédictions de Jacob, voir aussi *4Q252* IV 3. (46) Cela explique la bénédiction et la réjouissance de Jacob dans ses douze fils, et particulièrement à propos de Lévi. En effet, l'accent est mis ici, non sur la primogéniture, mais sur la première place attribuée à Lévi sur ses autres frères pour souligner son importance à la tête du sacerdoce dans le peuple, voir déjà la *Chronographie biblique 4Q559* 2-3 2-10, et aussi *4Q225* 2 ii 11-12 et *4Q226* 7 3-4, (47) L'élection de Lévi en vue du sacerdoce est aussi soulignée indirectement au fragment 17 (*infra*) et en *5Q13* 1-3+7 8-13, (48) et dans le *Testament de Lévi* araméen, *1Q21* 4+5 = Bodleian a 14-18-§§ 8-9. (49) Cette réjouissance est reprise en *4Q474* 1 où le vocabulaire est parallèle à celui de ce fragment. (50) De son côté le *Testament de Lévi* araméen, Cambridge e = col. xxiii 9-§ 83, qualifiait déjà Lévi de ידיד אל. Le placement du frg. 2 à droite à la ligne 3 se recommande d'autant mieux que Lévi est le frère puîné de Siméon comme fils de Léa, Ruben étant déclassé pour sa faute, voir le *pesher* en *4Q252* IV 3-9, et Siméon est absent de la liste de *Deutéronome* 33. *4Q522* 9 ii 8 écrit

(45) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 264-65, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 69, Feldman, *The Rewritten Joshua*, 75-77, mais sans placer le frg. 2 et pouvoir restaurer la colonne.

(46) Voir E. Puech, « 4Q252 : "Commentaire de la Genèse A" ou "Bénédictions patriarcales" ?, *RQ* 102 (2013) 227-51, p. 239. À la cassure, la trace n'étant pas convexe, lire un *kaf* final, suffixe court comme au frg. 18.

(47) Voir E. Puech, *Qumrân Grotte 4.XXVII. Textes araméens, deuxième partie* (DJD XXXVII ; Oxford : Clarendon Press, 2009), 263-89, p. 271-78, et Puech, « 4Q225 revisité : un midrash essénien ? », 179-85, *idem*, « 4Q226 7 revisité », *ibid*., 285-90.

(48) Voir E. Puech, « Abraham dans les manuscrits de la mer Morte », in *Abramo tra storia e fede*, ed. A. Passaro and A. Pitta (EDB ; Bologna : Ricerche Storico-Bibliche 1-2, 2014), 205-233.

(49) Voir E. Puech, « Notes sur le *Testament de Lévi* de la grotte 1 (*1Q21*) », *RQ* 82 (2003) 297-310, p. 300 avec les renvois, qui suggèrent la restauration proposée de la ligne 2.

(50) Malgré T. Elgvin, « 474. 4QText Concerning Rachel and Joseph », in *Qumran Cave 4.XXVI. Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1* (DJD XXXVI ; Oxford : Clarendon Press, 2000), 456-63, mais lire ainsi ligne 1 : ותלד בה[קש]תה]בן [וי]עקוב שמ]ח, ligne 2 : כיא שמח]ה בבן אהוב ל[א]ב[יו]על כול א]חיו, et ligne 3 : וישמ]ח בבן ידי[ד : « …[1] … et elle enfanta pé]nible[ment u]n fils [et] Jacob se réjou[it ...[2] ... car elle s'était réjoui]e du fils aimé de [son] père plus que tous [ses] f[rères ...[3] ... Il se ré]jouit dans le fils chér[i… », en référence à Gn 35,16-18. Le fragment concerne clairement Benjamin, non Joseph comme fils de Rachel, ce qui demande de changer le sigle en « 4QConcerning Rachel and Benjamin ».

que le ידיד יהוה habitera en sécurité, visant probablement le prêtre Sadoq (*infra*). La restauration des autres fils de Jacob paraît s'imposer à la suite de Dt 33,12-25 à l'exception de l'ordre inversé Issachar et Zabulon (51) avec l'intercalation de Gad et Dan. La ligne 5 rappelle sans doute que ceux-ci sont les ʿchefs des familles' des Douze tribus d'Israël (voir ראשי אבות en Nb 32,28, Jos 14,1 ; 21,1, avec la séquence d'Ex 24,4 et Ez 47,13), que Yahvé par Moïse a bénis pour toujours (ligne 6), suite à Dt 33,1 pour la fin de la ligne. (52) Il est probable que le *nomen rectum* a été ajouté en décalage au-dessus de la ligne, (53) et autoriserait de restaurer לעלמי עד ומן[ואלה הברכות. Le passage rappelle-t-il de quelque manière Jos 4 + 8,30-35 (voir *4Q47* 1-2) où les douze tribus ont leur importance dans les cérémonies à Gilgal ? En effet, l'autel des pierres brutes, la lecture de la Loi et les stèles dressées supposent la prééminence de la tribu de Lévi et du sacerdoce, qui avaient déjà joué un rôle capital dans la traversée du Jourdain (*Josué* 3). (54)

Fragment 12 :

1 והמים] היורדים תמו נכר[תו]
2 [על ים הערבה ים המלח והמים] היורדים עמדו ניד
3 [אחד הרחק מאוד וכל ישראל ע]ברו ביבשה בחדש
4 [הרא]שון בשנת הא[חת ו]ארבעים שנה לצאתם מאר[ץ]
5 מצרים היא השנה ליובלים לתחלת ביאתם לארץ
6 כנ[ע]ן והירדן םלא מים על כל גדותיו ושוטף
7 [ב]מימיו עד החדש הש[לי]שי עד חדש קציר חטים
8 [   ]ל◦◦◦ [ ]◦ה לח[   ]ל[ ]◦◦◦◦ ישראל[

[1]... et les eaux] qui descendent achevèrent de s'écou[ler, [2]vers la mer de la Arabah, la mer Morte, et les eaux] qui descendent formèrent un monceau [3][unique sur une très grande distance, alors tout Israël tra]versa à sec le [pre]mier [4]mois de la quarante [et u]nième année, l'année de leur sortie du pay[s d'] [5]Égypte ; c'est l'année pour les jubilés au commencement de leur entrée au pays de [6]Cana[a]n. Et le Jourdain est plein d'eau sur toutes ses berges et il déborde [7][de] ses flots jusqu'au troisième mois, jusqu'au mois de la moisson des blés. [8][...] ...Israël[...

(51) Dans l'ordre des portes de la *Jérusalem Nouvelle* (*4Q554* II 1-4) et du *Rouleau du Temple*[a] (*11Q19* XXXIX 13), Issachar précède Zabulon, de même en Nb 1,8-9 et 2,5-7.

(52) Le scribe avait redoublé le *ṭet* et en a oblitéré un et ajouté le *waw* supralinéaire, voir les auteurs sans explication.

(53) Avec Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 264, et Qimron, *The Dead Sea Scrolls*. p. 69, malgré Feldman, *The Rewritten Joshua*, 76-77.

(54) Voir Puech, « Les copies du livre de *Josué* dans les manuscrits de la mer Morte », 483-86, voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 265 ; la proposition de Tov, « Rewritten Book of Joshua », 248, de placer cette prière à la partition du pays en *Josué* 21 n'est pas vraisemblable, les fragments 18 et 1-2 ont même aspect.

Ce passage renvoie à la traversée du Jourdain en Jos 3,13-17. (55) Les lignes 1-2 reprennent en les adaptant Jos 3,13-17 (voir aussi les leçons de *4QJosué*[a] = *4Q48* 2-3), (56) avec une allusion à Ex 14,16.22.29 et 15,19, Ne 9,11, remplaçant בחרבה par ביבשה. Aussi les restes de la ligne 1 devraient suivre un rappel de Jos 3,13a ou 15a. Les lignes 3-4 citent Jos 3,17 ; 4,22 et 4,19 (5,10) pour le premier mois. La date est précisée ensuite aux lignes 4-6 par une explication fondée sur des données scripturaires (57) qui permettent d'établir le début du calcul des jubilés, l'année de l'entrée en Canaan. (58) La ligne 6 reprend Jos 3,15b, continué à la fin de la ligne 7 mais selon la leçon de *4Q48* 2-3 2 et du grec (non du TM), voir 1 Ch 12,16, Jg 15,1. Ces précisions chronologiques ont leur importance pour l'auteur : le premier mois est celui de la Pâque et de la moisson des orges, et le troisième celui de la moisson du blé avec l'offrande de la gerbe à la fête des semaines ou Pentecôte, très vraisemblablement selon le calendrier solaire essénien de 364 jours. Tel paraît être le comput sous-jacent à ce passage que suivaient les Esséniens. (59) Dès l'entrée en Canaan (le 10 du premier mois [vendredi] = l'entrée et le 15 [mercredi] = la Pâque !) doivent s'appliquer les stipulations de la Loi selon Lv 25,2-19 pour le cycle des années sabbatiques et jubilaires. Précisant l'entrée au pays de Canaan lors de

(55) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 270-71, D. Dimant, « Between Sectarian and Non-Sectarian: the Case of the Apocryphon de Joshua », in *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, E.G. Chazon, D. Dimant & R.A. Clements eds, (STDJ 58 ; Leiden.Boston : Brill, 2005) 105-34, p. 108-18, lit יבש, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 70, תמו בלא, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 85-87, תמו בים. Toutefois la lecture תמו נכר[תו] paraît s'imposer, voir PAM 41.778, avec Jos 3,16aβ qui autorise la restauration parfaite pour l'espace à la ligne 2, l'avant-dernière lettre coudée ne peut être lue *yod,* et la base de la précédente n'est pas le tracé de *bet*. À la ligne 3, ביבשה est certain, le *taw* de Qimron et Feldman est exclu, tracé de *he* au long jambage gauche tracé à gauche non bouclé et reste de la tête à droite et à gauche excluant l'épaule de *taw* (voir B-284666), comparer frg. 5 2.

(56) Voir Puech, « Les copies du livre de *Josué »*, 496-99.

(57) En Dt 1,3, Moïse parle aux Israélites le premier jour du onzième mois de la quarantième année, en 34,8 le deuil de Moïse dure 30 jours (= le douzième mois), Jos 4,19 décrit la traversée du Jourdain le premier mois et en 5,10-12 est la célébration de la Pâque, et 5,6 donne les quarante ans de séjour dans le désert. L'entrée en Canaan est donc bien datée en la quarante-et-unième année, et le premier mois.

(58) Contrairement à Jub 50,4 qui en fait l'année du cinquantième jubilé depuis la création, le manuscrit en fait l'année du début du compte des jubilés, année qui ne peut être jubilaire ni sabbatique, malgré Dimant, « Between Sectarian and Non-Sectarian », 116, qui suggère que cet auteur utilise une chronologie comparable à celle des *Jubilés*, le manuscrit précise l'année du calcul, non le jour ni le mois à partir duquel se fait le compte (nisan ou tishri, Lv 25,8-12), comme le pense Dimant (p. 115-17).

(59) Cela découle aussi de sa composition dans le dernier tiers du 2[e] siècle avant J.-C., calendrier où aucune fête ne tombe un sabbat, ce que corrobore l'identification des deux fils bâtisseurs au frg. 22 ii.

la traversée du Jourdain, l'auteur retient les notions de Lv 25,2 et Nb 34, 2-12, et exclut tout territoire oultre Jourdain, les tribus de Ruben, Gad et la demi-tribu de Manassé, voir *Josué* 22.

Fragment 4 :

1]גבול ארץ
2 [כנען ואתם עמדים] וראים נפלא'תו
3 [ב תפאר]ת וגדולה
4 [אשר ל]א היתה כמוה
5 [לעו]לם כי אמש
6 [ ]דר ודר

[1]...]la frontière du pays de [2][Canaan ... et vous vous tiendrez] et vous verrez Ses merveilles [3][dans ... splendeu]r et grandeur [4][... qu'il n']y a pas eue comme elle [5][... pour tou]jours, car hier [6][...]d'âge en âge [7][...

À la ligne 2, le copiste a inséré un *waw* à droite de l'épaule du *taw* pour le pluriel, tracé autrement inexplicable, (60) et la lecture de la ligne 6 semble probable. Pour l'orthographe de לעו]לם, voir 3 i 6. Le thème de la ligne 1 paraît indiquer que le passage est en relation avec la traversée du Jourdain où Dieu a opéré des merveilles pour son peuple, voir Jos 3,5 avec la mention de "demain" et ici ligne 5. (61) La phraséologie de la ligne 4 rappelle Ex 9,24 et 11,6 : la traversée à pied sec.

Fragment 3 i :

1 [עדי-עד
2 [ ]את יהוה
3 [ ]אז ירימו בח‹ו›נים
4 [*קלם* על עו]זבי יהוה ולא
5 [*ידבקו בידם מאומה מן החרם ושרפו באש*] ולא יתגאלו בכל
6 [*שללה כי העיר כליל ליהוה אלהיך והיתה*] חרם לו לעולם[ו]עד
7 [ ]ל[

[1]...] à tout jamais [2][...]Yahvé [3][...] alors les éprouvés élèveront [4][leur voix ... *au sujet de* ceux qui a]bandonnent Yahvé et ils ne [5][*garderont dans leur main quoi que ce soit de l'anathème mais ils (le) brûleront au feu*,] et ils ne se souilleront pas par quelque [6][*butin*, *car la ville tout entière est à Yahvé ton Dieu et elle sera vouée* à l']anathème pour Lui pour toujours[et à]jamais. [7][...

(60) Cette addition n'a pas été repérée par les auteurs, voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 266-67, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 69, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 80-81.

(61) Compte tenu du sujet et de la couture, Stegemann a suggéré de placer ce fragment dans la dernière colonne de la feuille qui joignait au frg. 3, comme rétrospective de l'entrée en Canaan après la sortie d'Égypte.

Le fragment, à l’angle gauche non loin de la marge supérieure originellement défectueux, traite d’un sujet de la conquête et du courage devant l’ennemi (62). À la ligne 4, la lecture על עו]זבי יהוה (63) a un parallèle dans le frg. 18 2 mais ici avec le tétragramme, voir Is 1,28. En *Josué*, l’anathème concerne d’abord la prise de Jéricho et sa violation, Jos 6,17-18 ; 7,1.11-19, sans exclusive d’autres victoires, voir aussi Dt 13,17 interdisant toute reconstruction d’une cité idolâtre. Le thème des lignes 5-6, autorisant une restauration *e. g.* à l’aide de Dt 13,17-18, renverrait à la prise de Jéricho. (64)

Fragment 3 ii :

6 לן[

Fragment 17 :

1 ז]קן ∘∘[ ]∘[ ]∘[ ]
2 [מהלל]ים ומברכים [ ]
3 [יצדק]בדבריו ויאמן בתורת[ו]
4 [ברך אלהי]ם אברהם ויצחק ויעקב ומשה
5]ואהרון ובני אהרון אשר יכהנו א[לעזר ואיתמר אגילה בברית
6]כהנות עולם [∘∘∘ אשר יאכלו ל]ח[ם]?[
7 [ ]תה[

[1]... *vi*]*eux* ..[...[2]... *lou*an]t et bénissant[... [3]... *sera juste*]dans Ses paroles et il sera fidèle dans [Sa] loi[... [4]... Die]u[*a béni*] Abraham, et Isaac et Jacob et Moïse [5][et Aaron, et *les fils d’Aaron qui exerceront le sacerdoce*, É]léazar, et Itamar. Je me réjouirai dans l’alliance [6][du *sacerdoce perpétuel* ...]parce qu’ils mangeront du/le pain (/de) [7][...

Serait possible une lecture ז]קן à la ligne 1. À la ligne 2, les restes appellent le parallèle מהלל]ים ou מרננ]ים, voir frg. 16 1-2, Ps 145,2. À la ligne 3, la restauration s’appuie sur Ps 51,6 et *4Q393* 1 ii 2, et pour ויאמן de lecture assurée, voir frg. 18 7. (65) La lecture de la ligne 4 s’impose avec de légères traces ; celle de la ligne 5 paraît possible pour les légères traces tout comme celle de la ligne 6.

(62) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 265-66, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 69, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 78-79.

(63) À la cassure, le tracé ne peut convenir qu’à *zaïn*, *ʿaïn* ou *šin*, non à *yod* ou *he*, malgré les auteurs.

(64) Avec Feldman, *The Rewritten Joshua*, 78-79.

(65) Avec Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 71, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 93-94.

La louange à Dieu de ce fragment (66), présente aussi aux fragments 15 et 16, paraît centrée sur la bénédiction du sacerdoce en prolongement des bénédictions des patriarches, Abraham, Isaac et Jacob. Il y associe Moïse et Aaron son frère, père d'Éléazar et d'Itamar, les chaînons du grand sacerdoce. Il est peu probable que soient ici mentionnés Nadab et Abihu, les fils aînés qui fautèrent dans leur fonction et moururent du feu divin, sans descendance (Lv 10,1, Nb 3,2.4 ; 26,60-61, 1 Ch 24,1). (67) Nb 25,10-13 assure à Éléazar et à sa descendance une alliance de paix et le sacerdoce à perpétuité, de même *1QM* XVII 2-3. Éléazar est même mentionné avant Josué dans le partage du pays en Jos 14,1 ; 17,4 ; 19,51 ; 21,1, et son ensevelissement clôture le livre, Jos 24,33, voir aussi *4Q522* 9 ii (*infra*). Par ailleurs Lévi est associé aux trois patriarches en *4Q225* 2 ii 12, et il a reçu le royaume du sacerdoce, *Testament de Levi* araméen, Bodleienne a-b et *1Q21* 1, 2+26 et 4-5 et *4Q213b* 1 1-2, voir fragments 1-2 2. (68) La restauration de la ligne 5 est *ad sensum*. L'auteur du passage doit être Josué lui-même après la traversée du Jourdain quand sont érigés les pierres témoins et l'autel pour la circoncision pour la Pâque, dans la séquence de *4Q47* 1-2. (69)

Fragment 16 :

1]ומברכ[י]ם המה ו[[
2]]מהלל[י]ם ומרננים[[
3]]ואנחו עבר א[ת הירדן[[
4] ישו]ע ישמח[

[1]...]et eux bénissaient *et*[... [2]...]louangeant et jubilant[... [3]...]et ils gémirent en traversant [*le Jourdain* ... [4]... Josu]é se réjouit[...

Les lectures des lignes 3 et 4 paraissent rendre compte des traces lisibles. (70) Ces lignes en rapport avec la traversée du Jourdain concernent d'abord les prêtres (et) les lévites (lignes 1-2), puis le peuple gémissant (ligne 3), et enfin Josué dans la joie (ligne 4).

(66) Ce fragment se placerait au-dessous à gauche du fragment 3 d'après la reconstruction de Stegemann. Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 265, 274-75.

(67) Tov, « The Rewritten Book of Joshua », 254, a tenté d'associer ce frg. avec Jos 24,4-5, mais il rejoint maintenant la proposition de l'institution du sacerdoce de Newsom. Feldman, *The Rewritten Joshua*, 94, accepterait la présence des fils aînés, Nadab et Abihu à la ligne 5, et il lit ואכל, ligne 6.

(68) Voir E. Puech, « Notes sur le *Testament de Lévi* de la grotte 1 (*1Q21*) », 300, avec les renvois.

(69) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 273, et Puech, « Les copies du livre de *Josué* dans les manuscrits de la mer Morte », 484-86.

(70) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 273, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 92-93, lisant עבר[י]ם, exclu pour le *mem* final, et Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 71, עבר, mais rien, ligne 4.

Fragment 15 :

1 לעול]ם ועד בכל ברכותי[ך [
2] ◦[ ]ל◦[   ]בכל ומבר[כים [
3] כל טוב ובכ[ל] לשון יבר[כו [
4] ל◦◦◦[ ]להביא להם במדבר נור[א [
5] יב]ואו יומים[[

[1]... pour toujou]rs et à jamais avec toutes [Tes] bénédictions[... [2]...]en tout et bénis[sant ... [3]...]tout bien et avec chaque langue [ils] bén[iront ... [4]...]leur apportant dans un désert redouta[ble ... [5]... vie]ndront des jours[...

À la ligne 1, la lecture ברכותי[ך s'impose, et à la ligne 4,]להביא להם במדבר נור[א paraît possible, préférable à ... בכליל, et la lecture יב]ואו יומים[rendrait assez bien compte des traces de la ligne 5. (71) La phraséologie de ce fragment rappelle celle des fragments 16-17, un contexte liturgique de louanges pour les bienfaits divins de l'entrée en terre de Canaan après la dure expérience du désert, peut-être directement en lien avec la traversée du Jourdain, voir Dt 1,19 et 8,15.

Fragment 5 :

1 למ]חיתם אליך[[
2]]ולאימה א[י]ן[[
3]]◦◦◦[ ]ל[[

[1]... *pour*]leur [sub]sistance vers Toi[... [2][...] et pour l'épouvante, il n'y a pas[...

La lecture de ce fragment paraît s'imposer. (72) Il semble rappeler la vie au désert totalement dépendante de Dieu vers qui ils suppliaient pour leur subsistance, voir Jg 6,4; 17,10, dans le même cadre que le fragment 15.

Fragment 6 :

1]◦א◦[[
2] ב]זאת תדעו אשר אין ל[[
3]]מה כי כל עזזו רע [*vacat*]
4]]◦◦לו[ ]ה◦ ◦ ◦ ◦[[

(71) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 273, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 90-91, qui lisent ברכות, et ne proposent pas de lecture suivie aux lignes 4 et 5.

(72) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 267, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 81-82. Le jambage du *ḥet* n'est précédé d'aucune trace d'une part et, d'autre part, le *he* ayant toujours une tête horizontale ou légèrement descendante, seuls *alef* ou *'aïn* seraient possibles ligne 2, et ensuite *qof* est loin d'être la seule possibilité.

[2]... en]cela vous saurez qu'il n'y a pas .[.. [3]...].. car toute Sa puissance est un compagnon. [3][...].. pour *Lui*[...

À la ligne 2, une même formulation se retrouve en Jos 3,10. Comme le scribe utilise la *scriptio plena* pour le participe, on retient le substantif avec le suffixe, ligne 3. (73)

Fragment 7 :

1]אלהי א[[
2]]◦ ◦[ ]◦[ ] ◦[

[1]...]*mon* Dieu .[...

Le tracé à la cassure est celui d'un *alef*, soit pour א]תה ou pour א]דונינו, voir frg. 18 4, ou א]בותינו ?

Fragments 8 et 9 :

Au frg. 8, restes de fin de mots : 1]◦ ין[, et 2] עין[, mais ligne 3, *lamed* est exclu par sa position sur la ligne, à moins d'une ligne blanche entre les deux.

Au frg. 9, restes de]תן◦[, ligne 1, et de *lamed*, ligne 2.

Fragment 10 :

1]א◦[[
2 ולא צוות*ה* רו[[
3 בענותי ובישרי[[
4 מצאתי לי שמה[[
5]]◦[

...] [2]et Tu n'as pas c*ommandé* ..[... [3]dans mon humilité et dans ma droiture[... [4]j'ai trouvé pour moi là[...

La lecture de la ligne 2 est une proposition d'autant que le mot suivant est susceptible de plusieurs restaurations. L'expression de la ligne 4 a un parallèle en Os 12,9, et la première personne permet de favoriser la lecture du pronom suffixe de la première personne à celle de la deuxième, ligne 3, qui renverrait alors à Moïse. (74) Josué doit être l'auteur de la prière.

Fragment 11 :

(73) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 267-68, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 82, pour le substantif.

(74) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 269, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 83-84. Une lecture ובישרת] לבי paraît exclue par la position trop haute de l'épaule du *taw*.

א]סף באר[ץ [ ] 1
] ◦[וכבקדם הגביהו [] 2
]]בם והיו להם [ ] 3
]]◦◦[ ]א◦◦◦[4

[1]... Il a ré]uni dans le pa[ys (*de*) [2]...]. et comme auparavant Il l'a exalté [3][...].. et ils avaient[...

Les déchirures et plis de la partie gauche rendent le déchiffrement mal aisé, la lecture essaie de rendre compte des tracés à nouveau déployés. Si la lecture était assurée, on pourrait restaurer כנען à la ligne 2. (75) Allusion à quelque haut fait divin avec Moïse ou Josué.

Fragment 13 :

וׄישלח ישוע אנשים מר]גלים לפניו ואתם לשני[‹נ›]ה תהי[ו 1
]לעם רשע אשר אומרים]אין לכם מנוסה בתבל ראו מה[ ] 2
]עשה לנו יהוה הוא הדף] כל עם והמים להביאכם ל[ארץ] 3
]כנען לרשת אותה ואתם תהיו לע]ם[ ]מחלל [דבר אלהי 4

[1]... *et Josué envoya* des exp]lorateurs devant lui, et vous, pour la raille[‹ri›]e, vous ête[s [2]*devenus un peuple impie parce que vous dite*s qu']il n'y a pas de place-refuge pour vous dans le monde ! Voyez ce que [3][*Yahvé a fait pour nous*, Lui, *Il a repoussé*] chaque peuple ainsi que les eaux pour vous faire entrer dans[le pays de [4]Canaan *pour en hériter, et vous*, vous êtes un peu]ple profanant[*la parole de mon Dieu*. ...

La lecture de la ligne 1 est assurée même si la forme לשניה paraît unique, mais sans doute objet d'une correction supra-linéaire pour לשני‹נ›ה, voir Dt 28,37, 1 R 9,7 et 2 Ch 7,20. Le premier mot est à restaurer מר]גלים, voir Jos 2,1 ; 6,25 ; 7,2.2 ; 14,7. (76) Il est probable que Josué est ici le sujet, et non Moïse (voir Dt 21,32, Jos 14,7), de l'envoi des explorateurs à Jéricho de préférence à Aï, comme le suggère fortement le contenu de la ligne 3, de lecture assurée, qui suppose la séparation des eaux du Jourdain comme appartenant au passé. (77)

(75) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 269, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 84.

(76) Voir les différentes lectures de Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 271-72. Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 71, place le frg. 13 avant le frg. 12 y voyant une allusion à la traversée du Jourdain, les eaux fendues à droite et à gauche (ligne 3), mais cette lecture n'est pas à retenir, de même Feldman, *The Rewritten Joshua*, 87-89. Si la proposition de Stegemann de placer le frg. 22 i avant 13 était à retenir, il serait alors question des explorateurs envoyés à Jéricho.

(77) Voir les différentes propositions des auteurs (*in loco*), mais qui ne rendent pas compte des tracés, לנו (Qimron et Feldman) est exclu, le départ de la hampe du *lamed* entre les jambages du *he* et *waw* serait sans tête.

À la ligne 4, la lecture est aussi assurée. (78) Les restaurations *ad sensum* sont ici à titre d'exemple pour une mise en colonne acceptable.

Fragment 39 :

1] *קרא*]ו בשמו ה[*ודיעו עלילותיו* [

[1]... *cri*]ez son nom, *a*[*nnoncez ses hauts faits* ...

La lecture de ces restes correspondent à une phrase psalmique qu'on retrouve répétée trois fois dans la Bible : Is 12,4, Ps 105,1 (voir *4Q87* 18 1) et 1 Ch 16,2, הודו ליהוה קרו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו. Cette reprise convient dans une louange/*Psaume de Josué* pour les hauts faits de Yahvé, comme le laisse entendre le fragment 13 2-4. (79)

Fragment 14 :

marge supérieure
1 [°° יהוה וגם -
2] ו]אין להם מספר
3] ברוך הו]א לכל עלמי עד
4] °[ ]ם[ ]°[ ]ם
5] [°°°]

[1]...].. Yahvé et aussi [2][... et on ne] peut pas les compter. [3][... Béni soit-I]l pour tous les siècles à jamais ! [4][...

Ce fragment contient probablement des restes d'une louange à Yahvé, voir Ps 145,3.13, etc., bien qu'en Nb 22,12, la bénédiction s'adresse au peuple d'Israël. (80) La couture signale son placement en haut de la dernière colonne d'une feuille, probablement avec les fragments 17-16-15 et 22 i-ii. Dans la marge de la ligne 1, il y a un trait horizontal qu'on retrouve au fragment 22 i 5.

Fragment 22 i :

2]]גבורתיו
3]]ואין לי משגב
4 [*זולתו* *אני ידע*]תי והבינותי
5 [*כי הוא אלהינו וכי אין כמוהו ואי*]ן אלוה זולתו ואין

(78) Malgré les auteurs (*in loco*), הלל est impossible, le *he* n'a pas ce ductus.

(79) En partie avec Feldman, *The Rewritten Joshua*, 112, mais le placement du frg. sur PAM 43.218 par J. Strugnell peut ne pas être si fortuit que l'estime l'auteur. L'éditeur officiel a bénéficié du contact direct et attentif des originaux, qui peut donner des indications sur la feuille de cuir. Faute de joint direct, on préfère garder cette intuition du premier éditeur.

(80) Avec Feldman, *The Rewritten Joshua*, 90, voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 272.

6 [*צור מבלעדיו ובלתו כל נפל לה*]וות כי אל-דעות
7 [*יהוה*] וחשך אין עמו
8 [ומבלעדיו]אין כל

[2]...]Ses hauts-faits [3][...]et je n'ai point de refuge [4][à part Lui ... *moi*,]j'ai[su] et j'ai compris [5][*que Lui est notre Dieu et qu'il n'y en a pas comme Lui,* pa]s de Dieu à part Lui, ni [6][*de rocher en dehors de Lui, et sans Lui tout tombe en ru*]*ines*, car un Dieu-de-connaissances [7][*est Yahvé*, ... *la lumière*,]et de ténèbres il n'y a pas avec Lui. [8][... *et en dehors de Lui*,]rien du tout [9][*n'existe*, ...

Le fragment célèbre Dieu pour la prise de Jéricho, (81) dans le style des *Psaumes* (*de Josué*, 22 ii) ou d'hymnes de louange à l'unicité de Dieu : pour la ligne 3, voir Pss 9,10 ; 59,17-18 ; 62,3.7 ; 94,22 ; 144,2 ; à la ligne 4, lire les verbes parallèles, voir *4Q372* 1 31, et pour les lignes 5-6, voir Ps 18,32, Is 44,8 et 45,21, 2 S 7,22, 1 S 2,2. Pour l'expression אל-דעות, voir 1 S 2,3 *1QS* III 15, *1QH*[a] IX 28, XX 13, XXI 32, XXII 34, XXV 33, *4Q299* 35 1 ; 73 3, *4Q417* 1 i 8, *4Q504* 4 4, *4Q506* 131-132 9, 4*Q510* 1 2, *4Q511* 1 8. À la ligne 7, les restes supposent une opposition entre ténèbres et lumière dont Dieu est la seule source, typique du dualisme essénien, tout comme en 22 ii la mention 'homme de Bélial', insiste sur ce même dualisme.

Fragments 22 ii (4Q175 21-30 souligné), voir Figure 1 :



Figure 1 : *4Q379*, fragment 22 i-ii

(81) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 277-78, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 72, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 98-99.

1 האדם אש[ר]
2 לפני◦[ ]
3 בו וינארה[ ]
4 שאול ומכ[ל]
5 ברוך יהוה אלהי י[שראל אשר]
6 אל [י]*ש*[*וע*]*אשר*[*ישבע לפני יהוה לאמר*]
7 בעת אשר כל]ה יש[וע]לה[לל ול]הודות בתהלות[והי ויאמר]
8 א[רור הא]יש אשר יבנ[ה]לו את [העי]ר הזאת בבכו[רו ייסדנה]
9 [ובצעי]רו יציבדלתותיה *vacat* וה[נ]ה[ארור]אי[ש בליעל]
10 [עומד להיו]ת פח יקוש לעמו ומחתה לכל שכניו ועמ[ד]
11 [נגד משיחי]ם להיות שניהם כלי חמס ושבו ובנו א[ת]
12 [העיר ה]זאת ויציבו לה חומה ומגדלים לעשות[ ]
13a בישראל ושעריריה באפרים[וביהודה]
13 [לעוז רשע וע]שו רעה גדלה {בבני יעקב ושפ[כו]דם}
14 [ועשו חנופה] בארץ ונאצה גדולה כמי[ם שפכו]
15 [דם על חל בת ציון] ובחוק[ירש]ל[ם]

...] [1]l'homme qu[i ...] [2]*devant* .[...] [3]par/en lui et il a renié[...] [4]shéol et de tou[t ...] [5]Béni soit Yahvé, le Dieu d'I[sraël qui ...] [6]envers/à [*Jo*]*s*[*ué*] *qui*[*jura en présence de Yahvé* : *vacat*]
[7]Au moment où Josué eut fini de louer et de rendre grâce par ses psaumes, il dit : [8]« M[audit l'ho]mme qui (re)bâ[tira pour] lui cette [vil]le ! Sur [son] aîné[il la fondera] [9][et sur]son[cadet]il érigera ses portes ! » *vacat* Et voici : « [Maudit l'homme de Bélial] [10][qui se lève pour]être un filet d'oiseleur pour son peuple et une terreur pour tous ses voisins. Et il s'est lev[é] [11][contre les oint]s, de sorte que les deux, ils sont des instruments de violence. Et ils ont rebâti [12]cett[e ville] et ils lui ont relevé rempart et tours en en faisant [13][une forteresse d'impiété, et ils ont co]mmis un grand mal {contre les fils de Jacob et ils ont ver[sé le san]g}[13a]‹en Israël et des choses horrifiantes en Éphraïm et en Juda›, [14][et ils ont commis une souillure] dans le pays et un grand outrage ; comme de l'ea[u ils ont versé] [15][le sang sur le rempart de la fille de Sion] et dans le périmètre de[Jérusa]l[em. »

Les lectures de ce passage sont assurées dans leur presque totalité, (82) les lectures וינארה[, ligne 3, et שאול ומכ[ל, ligne 4, sont certaines. Les propositions des lignes 2 et 6 sont possibles à tout le moins. Serait-il impensable de restaurer à la ligne 6 : אשר[ישבע לפני יהוה (avec Jos 6,26 grec, voir *infra 4Q175*). Aux lignes 7-15, le cuir rétréci et très fortement déformé par endroits rend difficiles certaines lectures : pas de

(82) Pour les lectures, comparer Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 278-81, Dimant, « Between Sectarian and Non-Sectarian », 122-33, mais plusieurs lectures dites claires dont certaines pour justifier la traversée miraculeuse du Jourdain, sont inacceptables, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 72, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 99-104, mais sont exclues les propositions de Dimant et Feldman aux lignes 3 et 4, ainsi que כאשר de ce dernier, ligne 7 (p. 100), mais absent (p. 99).

reste de *'aïn* mais de *lamed*, ligne 7, lire sans doute לו, ligne 8, étant exclu que *nun* puisse occuper tout l'espace correspondant de דלתו, ligne 9, (une variante de *4Q175*), puis וה[נ]ה[ארור]אי[ש est préférable à איש א]רו[ר, laissant suffisamment d'espace pour ארור, avec les restes plus probables de אי. (83) À la ligne 9, la meilleure lecture est celle de דלתותיה, au lieu de דלתיה du TM et de *4Q175,* il reste encore des traces de quatre jambages au-dessus de *šin-lamed*, autrement inexplicables sans être exponctués. Outre des traces de lettres exponctuées, ligne 13, les traces de la ligne 15 autorisent une lecture assurée des lignes 14 et 15. (84) Enfin, les restaurations des restes de mots en *4Q175* 25-29 et de ceux de *4Q379* 22 ii 11-15 autorisent une lecture complète du passage.

Le six premières lignes continuent les discours de Josué de la colonne précédente. Même mal conservé, ce discours est clairement la finale d'une prière de louange et d'action de grâce, comme en témoignent les lignes 5 et 7 : d'une part la fin d'une louange et, d'autre part, le début d'une malédiction, les *Psaumes de Josué* apocryphes בתהלות]והי, voir Pss 41,14 ; 66,20 ; 72,18 ; 89,53 ; 106,48. Ils viennent après l'entrée dans le pays et la prise de Jéricho. Josué rend grâce d'avoir été préservé des filets du Shéôl et de tout danger(?) (ligne 4), peut-être après une première malédiction du peuple, ligne 1, voir fragment 13.

La citation de Jos 6,26aβ-b selon le grec (26a avec une variante) introduit un autre discours, mais sans les trois additions tardives du TM : לפני יהוה, יקום ו, את יריחו. (85) Après un *vacat*, (86) vient son interprétation (un *pesher* bien que sans mention explicite) actualisant la malédiction de Josué, après la prise de Jéricho comme l'a fait de

(83) Contrairement aux lectures de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 99-102, qui en reste à והנה] ארו[ר א]חד].

(84) La lecture de l'édition est suivie par les auteurs, sans nouveau collationnement et orthographe du texte.

(85) Contrairement à l'affirmation (*verbatim*) de Dimant, « Between Sectarian and Non-Sectarian », 124, sans les ajouts du TM « devant Yahvé », « se lèvera et », et « Jéricho » qui sont manifestement des insertions tardives, tout comme l'ajout du grec 6,26c provenant d'une addition hébraïque reformulée en 1 R 16,34 qui en relate sa réalisation, voir L. Mazor, « The Origin and Evolution of the Curse upon the Rebuilder of Jericho », *Textus* 14 (1988) 1-26. En revanche, le texte de la ligne 8 a ajouté לו[à יבנ]ה, exigé par l'espace et les traces du pied du *lamed* et le *waw* qui ne peuvent être lues *he,* et le pluriel דלתותיה, autre variante du TM et de *4Q175*. Il y a d'autres variantes orthographiques dans les deux copies, voir והנה/ואנה, את/הזו, היש, ונ(א)צה, et une ajout en *4Q175* 28, et une inversion aux lignes 14-15, sans compter la *scriptio plena* ou *defectiva*, y compris dans le même manuscrit, גד(ו)לה, lignes 13 et 14. J'en profite pour signaler que ce type d'écriture semi-cursive où *nun* final ne se distingue pas toujours du *reš* au jambage allongé en particulier en position finale doit être à l'origine de la lecture Akar du grec et de 1 Ch 2,7, y compris en Flavius Josèphe, *Ant.* V § 33, pour Akan du TM.

(86) Pour la restauration du passage, voir *4Q175*, *infra*.

son côté l'addition du TM en faveur de Jéricho, mais interprétée ici de Jérusalem. Cet homme maudit est un homme de Bélial selon le vocabulaire qumranien, *1QS* I 18, *1QM* IV 1-2, *CD* IV 15, auquel sont attribuées des expressions tirées d'Os 9,8 et Jr 48,39 (ruine) ou mieux d'Is 54,14 et Jr 17,17 (terreur), voir aussi Jos 23,13. À la ligne 11, la restauration doit aussi tenir compte de *4Q175* 25, (87) puis il est fait appel à Gn 49,5 les « instruments de violence » où l'expression כלי חמס concerne les deux frères Siméon et Lévi pour avoir attaqué Sichem. Puis la reprise de quelques mots du lemme est appliquée aux deux fils, et non au père qui était le seul personnage maudit en Jos 6,26. La reconstruction de la ville est davantage spécifiée par la paire 'rempart et tours', sans doute par ironie, que dans le texte de la malédiction biblique דלתיה. Le scribe en recopiant son original a fait un saut visuel du même au même, par *homoioteleuton* (גדלה) et a ajouté la correction supralinéaire après exponctuation de la fin de ligne fautive. La formulation emprunte à Jr 26,19 ; 44,7, Ne 13,27, Os 6,10-11, puis à Jr 23,15b, et enfin à Ne 9,18.26, citation renvoyant au meurtre du prophète. Aux lignes 14-15, sont combinés Ps 79,3 et Lm 2,8, voir aussi *CD* IV 12. La fin de l'interprétation précise qu'il s'agit des remparts de Jérusalem, non de Jéricho, (88) et que la malédiction prophétisée par Josué pour un avenir éloigné s'est enfin réalisée. Il y a là une donnée très importante pour dater la composition (voir *infra 4Q175*).

Fragment 19 :

1]]משלם גמ[ו]ל רשעי[ם ע]ל[הא]שמה יב[רך(?)]
2]]עבדי/ו [י]עקב לשלו[מיכם]בתורת [משה(?) [
3] א]ל הדעות[ו]שבה על בריתכם ◦[[
4]]ל◦[ ]ך[ ]ך ישוע[[
5] י]הוה לשלש[[
6]]ת הלו[יים [
7]]שיך ◦[[
8]]ל[[

(87) Mais la lecture *nun* de l'édition souvent retenue est impossible, tout comme le *reš* de T.H. Lim, « The 'Psalms of Joshua' (4Q379 fr. 22 col. 2): A Reconsideration of its Text », *JJS* 44 (1993) 309-12, ou le *kaf* de H. Eshel, « The Historical Background of the Pesher Interpreting Joshua's Curse of the Rebuilder of Jericho », *RQ* 59 (1992) 409-20, p. 410.

(88) *Contra* Eshel, « The Historical Background », 414, 417-19, les deux attestations, *4Q379* 22 ii et *4Q175* 21-30, l'interprètent de Jérusalem non de Jéricho jamais mentionnée dans le *pesher* contrairement à Jérusalem explicitement, et en conséquence le cadre historique visant Jean Hyrkan et ses deux fils est trop tardif (composition après la mort des deux fils en 103) et obsolète (construction des palais à Jéricho), de même encore H. Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State* (Grand Rapids – Cambridge ; Yad Ben Zvi Press : Jerusalem, 2008), 69 et 86-87, pour appuyer l'identification avec Jean Hyrkan, alors que ses deux fils n'ont pas été des bâtisseurs de Jérusalem.

[1]...]rétribuant le salaire des impie[s au suj]et[de la f]aute, Il bé[nira(?)] [2][...]*m*/*s*on serviteur Jacob pour [votre] récom[pense] dans la loi de [*Moïse*(?) ...] [3][... D]ieu des connaissances,[et] elle est retournée à votre alliance [...] [4][...]. Josué[...] [5][... Ya]hvé à/aux *trois*[... [6][...]les lév[ites ... [7][...]tes[..]..[...

Quelques lectures de fragment mal conservé paraissent récupérables. (89) À la ligne 1 la lecture semble assurée à l'exception du dernier mot,]יב préférable à]ירך. À la ligne 2, la lecture בתורת [משה(?) paraît à retenir, voir Jos 8,31.32 ; 23,6, 1 R 2,3, 2 R 14,6 ; 23.25, préférable à בתורת] אלהים, Jos 24,26. Auparavant le mot paraît devoir être lu לשלו]מיכם, parallèle au salaire des impies, ligne 1. L'expression א]ל הדעות fréquente à Qumrân est apparemment assurée par les restes visibles, voir frg. 22 i 6. Ensuite on pourrait hésiter entre בריתכם et אבותכם selon l'orthographe unique de Dt 1,11, (90) dépendant d'un verbe (parfait ou participe) au féminin singulier avec sans doute pour sujet une ville, Jéricho, Aï, Gabaon (ce mot en Jos 9,6.7.11.15.16), ou la finale du livre Jos 24,25 ? À la ligne 4, la lecture ישוע est possible, et à la ligne 5, י]הוה est possible suivi au mieux des traces לשלש, voir aussi les villes refuges en Dt 19,3, ou les villes lévitiques שלש [עשרה, Jos 21,4.19.33. À la ligne 6, lire]ת הלו[י(ים) de préférence à ויל◦, voir ces mêmes séquences en Jos 21,1.20.27.40.

Ainsi lu, ce fragment fait partie d'un autre discours de Josué, apparemment le discours d'adieu, et il attribue pour la première fois directement le titre ʿserviteur' à Jacob, voir Is 41,8 « Israël, mon serviteur, Jacob, toi que J'ai choisi », et 44,2. La ligne 1 semble faire allusion à la faute d'Akan au sujet de l'anathème.

Fragments 20, 21 et 23 :

Restes de deux lignes au frg. 20 :]לת[, et]יך[, au frg. 21 :]◦ עליו[, et trace de lettre à la ligne 2, et au frg. 23 où les morceaux sont disjoints :]לבבו/י["mon/son cœur", et]לם[. (91)

Fragment 24 :

1] ה]דרה ו[[
2]]שגיתם ו[[
3]]וע◦◦◦◦[[

(89) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua$^{a\text{-}b}$ », 276-77, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 97-98, qui transcrit et traduit עבדי mais n'exclut pas עבדו dans ses notes.

(90) En effet, cette orthographe défective est inconnue des manuscrits et unique dans le corpus biblique, le verbe שבה על peut régir des personnes aussi bien que d'autres compléments.

(91) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua$^{a\text{-}b}$ », 277 et 282, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 98 et 104.

1... ma]jesté et(?)[... 2...]vous avez fauté par inadvertance et[... 3[...]et ...[...

Les restes de la ligne 1 supposent la lecture הדרה[ה. Malgré la déchirure aux trois dernières lettres de la ligne 2, la lecture est certaine, (92) et ductus de *ʿaïn*, ligne 3, peut-être ועשי]תם[. La faute pourrait viser l'accusation de la violation de l'anathème ou encore les reproches de la communauté aux notables qui avaient conclu une alliance avec les Gabaonites, voir Jos 9,18.

Fragment 25 :

1	] [מחת]ה	[
2	] [עלי/ו א]ל	[

1...] une terreu[r ... 2...]*sur moi/ils ont monté* .[...

Le mot de la ligne 1 est déjà attesté au fragment 22 ii 10, et à la ligne 2, les deux lectures sont possibles.

Fragment 26 :

1	]	ואל]אלהים התחנין[]
2	ישוע]	ובני ישרא]ל שבו בבית אל
3	]	]והכו כי-רחקו
4	מן העיר]	]לתת

1... et D]ieu implora 2[Josué ... les fils d'Isra]ël *retournèrent à* Béthel, 3[...]. et ils ont été battus parce qu'ils étaient loin 4[de la ville ...]pour *livrer* 5[...

À la ligne 1, la lecture אלהים est bien préférable à אלהיך, puis la forme התחנין paraît assurée en *scriptio plena* (à moins d'une exponctuation non préservée, voir frg. 28 4), avec Josué comme sujet. À la ligne 2, le tracé est celui de *šin* non de *samek*. À la ligne 4, la lecture לתת paraît possible, voir le *taw* de la ligne 2. À la ligne 3, והכו rend compte au mieux des traces, voir 1 S 5,12. Le fragment rappelle clairement la conquête de Aï avec son vocabulaire spécifique, voir Jos 8,1-29. (93)

Fragment 27 :

1	]ה ולא]	אתה אלהי[
2	ואבי שחר]תיך	לא[
3	עזבתנו/י ול]א	[
4	בי]ן	[

(92) Avec l'édition, malgré Feldman, *The Rewritten Joshua*, 104-05.

(93) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 282-83, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 105-06, comparer les lectures.

[1]...]. et ne[...]pas[... Toi, Tu es mon Dieu] [2]et mon Père. [Je T']ai cherché[... [3]Tu [ne]nous /m'a[pas]abandonné, et[...]ne[...] [4]*en/par moi*[...

À la ligne 1, lire vraisemblablement **ולא**, même tracé de *alef* que ligne 2. Comme le passage est une prière à Dieu (voir frg. 18), la lecture **ואבי** s'impose dans cette confession filiale, qui suppose un parallèle précédemment, *e. g.* **אלהי**, (voir *4Q372* 1 16, et *4Q460* 9 i 6 **אדוני**), et un parfait ensuite à la première personne, voir Ps 63,2, etc. (94)

Fragment 28 :

1 אר]צם[[
2] *ותתן*]את ארצותם בידי[נו]ו[[
3] *לא השארת* לע]ם רשע תקוה בארץ ול[[
4] [בצ{ו}ריה עד בבזקך כל[ ]
5] [◦] [ל] [

[1]...]leur[*pay*]*s*[... [2]... et *Tu as livré*]leurs terres dans [nos]mains *et*[... [3]... *Tu ne laissas pas* à un peupl]e impie un espoir dans le pays et *à/ne*[... [4]...] ses fortifications jusqu'à ce que *Tu disperses/brises* tous[les ...

L'écriture fruste de ce fragment est difficile à lire par endroits, toutefois, il semble possible d'en saisir l'essentiel en tenant compte des restes. (95) Le passage devrait être compris de la troisième ou mieux de la deuxième personne du singulier : 'Il' ou 'Tu', y compris le suffixe de l'infinitif à la ligne 4, voir fragment 27. Le sens de **בזק** n'est pas clair en hébreu et araméen 'disperser, briser', et le contexte endommagé ne permet pas de préciser : soit la dispersion des habitants de la ville, soit l'effondrement de sa fortification (**בצ{ו}ריה**, substantif avec suffixe du féminin singulier dont le *waw* semble avoir été exponctué). (96) Quoi qu'il en soit, on a affaire aux premiers et plus anciens emplois de ces deux lexèmes en hébreu. Pour un contexte,

(94) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 283, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 106-07.

(95) Comparer les propositions de Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 283-84, et de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 107-08.

(96) Voir J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, I (Leipzig ; F.A. Brockhaus, 1876), 108 : (héb.-aram.) "streuen", M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Ramat-Gan : Bar Ilan University Press, 1990), 90a : "broken piece of pottery, small stone", *id.*, *A Syriac Lexicon. A Translation from Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelman's Lexicon Syriacum* (Winona : Eisenbrauns-Piscataway : Georgia Press, 2009), 134a : pe. "to scatter" (trad. héb. **זרה**), pa. "to disperse" (trad. héb. **מפורד**), M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, I (New York : Pardes Publishing House, 1950), 154 : "to shatter, break, crush". Selon les auteurs, la racine se voit attribuer des sens différents.

voir Jos 3,10 et la prise de Jéricho, ville avec ses fortifications, Jos 6,1-21. Le fragment appartient à une prière de Josué.

Fragment 29 :

(י)]עמד כמ[שה/הו [1
]]ש◦[2

[1]...]se tiendra/s'est tenu comme *Mo*[*ïse/lui* ... [2]...

À la ligne 1, le verbe de lecture assurée, peut se comprendre du parfait ou de l'imparfait avec ou sans une négation, et le mot suivant être restauré comme כמ]שה (voir Dt 34,10), ou כמ]הו (voir *CD* III 19), et faire allusion à un 'prophète comme Moïse/lui', (97) (voir frg. 30).

Fragment 30 :

]ה[[1
] דבר]אמת לכל תבל] [2
] (י)]כין מפלת וא] [3
]]עמ[4

[2]... *la*]vérité pour tout le monde [... [3]...]*accompli*[*ra*] une chute et .[... [4]...

La ligne 2 semble renvoyer à la mission d'une figure importante, tel Moïse (voir frg. 29) qui avait une parole de vérité à proclamer au monde et dont Josué assure la relève (comparer aussi *1QS* IV 19). La lecture de la ligne 3 paraît rendre assez bien compte des restes de lettres. (98)

Fragment 31 i - ii :

]] אל 6
]]ג 7

[ג]בול] [1
]]לבדו] [2
] י]עב[ר]ו] [3
[בכל]מלכי אר[ץ [4
גבה ה[◦]ה] [5
עמו רבים] [6
עמהם ב◦] [7
דברי] [8

Le point d'exponctuation au-dessus de *waw* ne peut aucunement être pris pour une lettre supra-linéaire, malgré Feldman, *The Rewritten Joshua*, 107.

(97) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 284, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 108.

(98) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 284, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 108, mais lecture des traces peu crédible.

...] [1]la fro]ntière[... [2]...]*seul*[... [3]...]traverse[ront ... [4]*contre tous*]*les rois du pa*[*ys de Canaan,* ...] [5]*était élevé* ..[...][6] avec lui des multitudes [...] [7]avec eux ..[...] [8]*des*/*mes* paroles[(*de*) ...

Les lectures des restes des lignes 2-4 ne sont que des propositions. (99) La mention de ג]בול et sans doute des rois aux lignes 1 et 4 (voir frg. 4 1-2) suggèrent le contexte de l'entrée en Canaan avant la conquête.

Fragment 32 :

1] תר[ ] [
2] ◦[אחד מהם ◦] [
3]]איש הבא מהם בי[ת [
4]]ל[*יהו*]*ה* אלהינו על כל[(ה)אלהים [
5]]לעוזרו ולשל[*ם* [
6]]כל איש ביש[ראל אשר [
7]]אל בבר[ית [
8] י]ה[ו]ה[[

[1]...]...[... [2]...] un d'eux .[... [3]... l']homme *entrant* parmi eux dans *la mai*[*son de*(?) ... [4]...]. [*Yahv*]*é*, notre Dieu au-dessus de tous[*les dieux* ... [5]...]pour l'aider et pour *récom*[*penser* ... [6]...]tout homme en *Is*[*raël qui* ... [7]...]. *dans l'allian*[*ce* ... [8]... *Ya*]*h*[*v*]*é*[...

À la ligne 1, après *reš*, devrait être *'aïn* ou *šin* comme le laisse entrevoir la surface. (100) À la ligne 3, הבא paraît à retenir parmi les diverses propositions, puis בי[ת est possible, ou בי. La lecture de la ligne 4 semble s'imposer, mais le *lamed* peut ne pas être la préposition à lier au substantif. À la ligne 5, un verbe parallèle semble à retenir. Les lectures des lignes 6-7-8 paraissent rendre compte des traces conservées, et pour une séquence de la ligne 7, voir *1QS* I 8.

Fragment 33 :

1] ◦[אם] [
2]]היום[[
3] *ש*]*מח* פלאו[[
4]]ארץ מלפ[ני [

[1]...] si[... [2]...]le jour[... [3]... a ré]joui son prodige[... [4]...]la terre dev[ant[...

(99) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 285, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 109.

(100) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 285-86, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 110, mais une lecture ועד est certainement exclue.

Les lectures de ces lignes paraissent s'imposer. (101) Le fragment se rapporte à l'entrée dans la terre promise, voir la joie de Josué au fragment 16 4.

Fragment 34 :

1] [◦] [מ/כו כי אק] [
2] [ים] [◦] [ ]ל וכל] [
3] [◦הם] עד כ[נען ב◦◦] [◦] [
4] [אהללך] [◦] [
5] [◦] [

[1]...]ils ont[...]. parce que j'ai .[... [2]...]s[...]. et tout [... [3]...]eux/leur[...] *jusqu'à Ca*]*naan* dans ..[... [4]...]je Te louerai[...

La surface de ce fragment est très endommagée, épiderme très écaillé, et parsemée de trous. Seules quelques lettres sont visibles, mais la lecture de la ligne 4 est assurée. (102) Le fragment appartient à une prière de louange.

Fragment 35 :

1] [ע]יר ת] [
2] [העי א] [

[1]... *la vi*]*lle* .[... [2]...]*Aï* .[...

À la ligne 1, est possible la lecture ע]יר suivie du verbe ת]ציתו ou ת]עשו, voir Jos 8,8, et à la ligne 2, celle de העי]. (103)

Fragment 36 :

1] [א[ל]וה וגדולה] [
2] [הנביאם [ ]◦] [
3] [אנשים ו◦] [

[1]... *à*]*Di*[*e*]*u* et grandeur[*à* ... [2]...]les prophètes [.].[... [3]... les]*hommes* et .[...

Le fragment est toujours en rapport à une prière de louange. (104)

(101) Comparer Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 286, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 110, sans commentaires.

(102) Comparer Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 286, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 111.

(103) Comparer Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 286, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 111.

(104) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua^{a-b} », 287, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 111, mais une lecture גב]ורה est impossible à la ligne 1.

Fragment 37 :

1] [רם
2] [ל

La ligne 1 pourrait être restaurée ח[רם, mot fréquent dans les chapitres 6 à 11 et 22 de Josué.

Fragment 38 :

1] [הבית] [

[1]...]la maison[...

Le fragment pourrait faire allusion à la maison de Rahab à Jéricho, voir Jos 2,19.

Fragment 40 :

1] [ם ושו]ב [
2] [ו/י ואמרו] [
3] [א◦כל] [

[1]...]. *et de nouve*[*au* ... [2]...]. et *ils ont dit*[... [3]...]. ‹tout›[...

La séquence de la ligne 1 aurait un correspondant en Jos 5,2, et à la ligne 2 ואמרו semble préférable à ועבדו ou à ועברו. (105)

Fragment 41 :

1] [כל] [
2] [◦] [

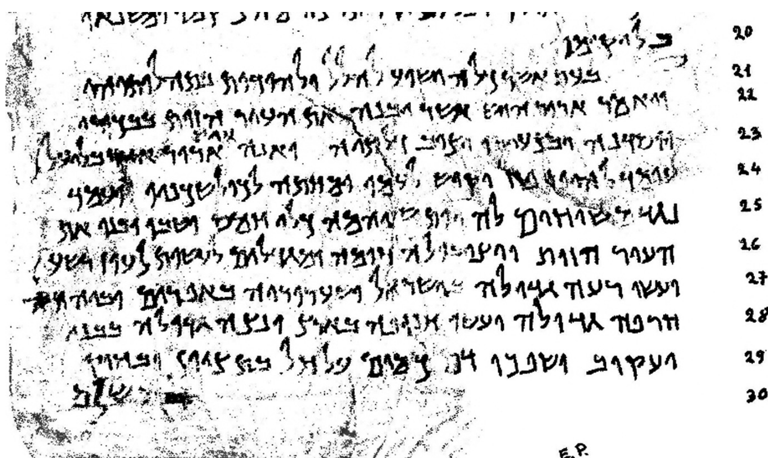
[1]...]*tout*[...

Collationnés à nouveau frais, ces fragments restent sans aucun recoupement avec *4Q378*. Ils font connaître plusieurs éléments de discours, de prières et de louanges en relation avec le livre de *Josué*, sur le modèle de *Josué* 1 et 23-24 et de *Deutéronome* 1-2 et 28-31. Ils livrent nombre d'éléments des prières de louange et des *Psaumes de Josué*, autrement inconnus, comme le rapporte le fragment 22 ii 7, et des récits relatifs à la traversée du Jourdain, la prise de Jéricho et jusqu'à la conquête de Aï, ainsi que le calendrier solaire des *Jubilés*, le comput des jubilés, la prééminence du sacerdoce de Lévi et de ses descendants. (106) Le texte de référence est le plus souvent la *Vorlage* des LXX.

(105) Voir Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 288, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 112.

(106) Pour d'autres conclusions, voir *4Q175, infra*.

2- *4Q175* 21-30 - *4QTestimonia* (*4Q379* 22 ii souligné) (voir figure 2) :



Figue 2 : *4Q175* : dernier paragraphe

Cette colonne unique de cuir, (107) écrite par la même main que *1QS*, *circa* 100 avant J.-C. ou peu après, remplace le tétragramme par quatre points. Elle porte quatre paragraphes indiqués par le signe marginal et les blancs, quatre citations tirées de l'Écriture. La première tirée d'Ex 20,21b+ selon la version proto-samaritaine y reportant Dt 5,28b-29 et 18,18-19, (108) annonce la venue d'un prophète comme Moïse. La deuxième tirée de Nb 24,15-17, sur l'étoile et le sceptre de l'oracle de Balaʿam, annonce la venue du règne messianique bicéphale, et la troisième tirée de Dt 33,8-11 applique la bénédiction de Lévi au prêtre des derniers jours, le maître et interprète de la Loi et officiant du culte. La quatrième et dernière est tirée d'une *Prophétie de Josué*, déjà insérée dans l'*Apocryphe de Josué*[b] (*4Q379* 22 ii [ci-dessus]). Toutes ces

(107) Voir J. Allegro, *Qumran Cave 4.I (4Q158-4Q186)* (DJDJ V ; Oxford : Clarendon Press, 1968), 57-60, les corrections de J. Strugnell, in *RQ* 26 (1970) p. 225-29, F.M. Cross, « Testimonia », in J. Charlesworth, *Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Pesharim; Other Commentaries, and Related Documents* (The Dead Sea Scrolls 6B, Tübingen ; Mohr Siebeck : Westminster John Knox Press, 2002), 308-27, p. 318, repris dans *The Dead Sea Scrolls Reader, Second Edition, Revised and Expanded*, Vol. 1, 498-99, García Martinez - Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition, Volume One* (1997), 354-57, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 73, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 122.

(108) Ce type de texte est attesté à Qumrân par *4Q22-paléoExode*[m], voir J.E. Sanderson, in P.W. Skehan, E. Ulrich and J.E. Sanderson eds, *Qumran Cave 4 IV. Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts* (DJD IX ; Oxford : Clarendon Press, 1992), 51-130, p. 102-103.

citations de compositions antérieures, *Pentateuque* et *Prophétie de Josué* interprétée, font autorité dans leur forme présente pour son auteur. Largeur de la feuille : 13,5 cm, de la colonne : 11,5 cm. 4Q175 21-30 :

21 {ויש]בע}בעת אשר כלה ישוע להלל ולהודות בתהלותוהי
22 ויאמר ארור היש אשר יבנה את העיר הזות בבכורו
23 ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה *vac.* ואנה ארור ‹איש› ~~אחד~~ בליעל
24 עומד להיות פח[י]קוש לעמו ומחתה לכול שכניו ועמד
25 [נג]ד מש[יחים לה]יות שניהמה כלי חמס ושבו ובנו את
26 [העיר הזות ויצ]יבו לה חומה ומגדלים לעשות לעוז רשע
27 [ועשו רעה גדולה]בישראל ושערוריה באפרים וביהודה
28 [חרפה גדולה וע]שו חנופה בארץ ונצה גדולה בבני
29 [יעקוב ושפכו ד]ם כמים על חל בת ציון ובחוק
30] [~~ב~~[]ירשלמ

[21]{Et fit] serment} Au moment où Josué eut fini de louer et de rendre grâce par ses psaumes, [22]il dit : ‘Maudit l’homme qui (re)bâtira cette ville ! Sur son aîné [23]il la fondera et sur son cadet il érigera ses portes !’ *vacat* Et voici : ‘Maudit {un de}‹l’homme de› Bélial [24]qui se lève pour être un filet [d’oi]seleur pour son peuple et une terreur pour tous ses voisins. Et il s’est levé [25][contr]e des oi[nts, de sorte] que les deux, ils sont des instruments de violence. Et ils ont rebâti [26][cette ville et]ils en [ont re]levé rempart et tours en en faisant une forteresse d’impiété, [27][et ils ont commis un grand malheur] en Israël et des choses horrifiantes en Éphraïm, et en Juda [28][un grand opprobre ;]ils ont [com]mis une souillure dans le pays et un grand outrage contre les fils de [29][Jacob. Et ils ont versé le sa]ng comme de l’eau sur le rempart de la fille de Sion et dans le périmètre de [30][ ] {dans}Jérusalem.’

La nouvelle lecture et la restauration du passage qui s’impose, soulignent les lettres effacées et barrées aux lignes 21, 23 et 30, (109) et l’importante lecture [נג]ד מש[יחים], ligne 25, le pluriel étant assuré en *4Q379* 22 ii 11, précisément dans la ligne, mais en opposition, des trois citations précédentes sur des figures messianiques, d’où la malédiction

(109) ~~אחד~~ n’est pas écrit par dessus un premier איש (Milik) mais barré, avec la correction d’après le TH mais sans article, et ligne 30, *bet* -~~ב~~ est barré d’un trait vertical, non horizontal, sans pouvoir y lire ~~בת~~ rayé (Strugnell suivi par Eshel, « The Historical Background of the Pesher », 410), puis l’orthographe ירשלם (avec Strugnell et Eshel) doublement défective est certaine, *contra* Cross, « Testimonia », 318, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 122. La ligne 30 montre que le copiste ne voulait pas reporter le mot isolé au verso ni sur une autre colonne. L’indentation inhabituelle à la ligne 21 est due à une érasure, non de ויהי proposé par Strugnell, 226, et Eshel, 409, (García Martinez - Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 356, et Feldman, 122, lisent un *vacat*), mais de (ישוע) וישבע, avec des traces de lettres, tête de *bet* et *'aïn* assurés, voir Jos 6,26 qui aurait légitimement dû servir de début de la dernière citation.

de la figure de violence en place. (110) *4Q175* recopie le passage attesté en *4Q379* 22 ii 8-15 (ou un parallèle, même s'il comporte quelques variantes, lignes 23 et 28), lequel copiait une composition plus ancienne comme le prouve la longue correction de la ligne 4Q379 22 ii 13. Il est possible que le début de *4Q175* 30 ait porté un *nomen rectum* autre et qu'il ait été barré, expliquant l'addition gauchement corrigée en fin de ligne, à gauche. Les autres restaurations tiennent rigoureusement compte des recoupements, de la phraséologie et des espaces. L'indentation et l'introduction du quatrième paragraphe, ligne 21, après les citations stéréotypées d'*Exode, Nombres* et *Deutéronome*, surprennent quelque peu, on s'attendait en effet à **וישבע ישוע**, comme en Jos 6,26 ; cela confirme que *4Q175* recopie un texte ayant déjà une telle introduction 'biblique' ou 'canonique' reçue dans sa composition, et que le manuscrit est postérieur à la copie *4Q379* dont il reprend la formulation, lequel n'est pas lui-même un autographe. (111)

D'importants indices permettent de se faire une idée de la composition de cette malédiction et des personnages visés. Les *Testimonia*, manifestement copiés par un essénien (orthographe et quatre points du tétragramme), font clairement allusion à des figures messianiques dans les conceptions de la Communauté et suggèrent une composition de l'original par un de ses membres. L'interprétation de la malédiction de Jos 6,26 décrit le bâtisseur maudit comme une prophétie déjà réalisée de son temps, (112) mais concernant Jérusalem spécifiquement mentionnée, en explicitant les méfaits commis par cet homme maudit et ses deux fils. La copie de *4Q379* du dernier quart du 2e s. qui n'est pas un autographe, suppose une composition un peu antérieure. (113) En cela

(110) Ni la lecture de J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (*SBT* 26 ; London : SCM Press LTD, 1959), 61-62, ו[ה/ימש]יל בניו (*he* impossible et *wy* trop court, et pas de trace de *lamed*), ni וע[ומד]ים de Cross, « Testimonia », 318, *waw* difficile et *dalet* exclu (ne retenant plus le complément *bnyw ʿmw* de *The Ancient Library*, 3rd edition, 114), ni לש[ים ש]ני בני[ם de Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 72, (ou לק[ים de Kister *apud* Qimron), suivi par Feldman, *The Rewritten Joshua*, 122, *yod* difficile et restauration bien trop longue, ici comme en 4Q379 22 ii 11. À la suite de Qimron, Feldman restaure הזואת, ligne 26, sans tenir compte de l'orthographe du copiste, ligne 22, et introduit des variantes sans justification en *4Q379* 22 9.

(111) *Contra* Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, 83-86, sur une suggestion d'A. Steudel, « Testimonia », in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, ed. L.H. Schiffman & J.C. VanderKam (Oxford : University Press, 2000), 936-38, p. 936. Même conclusion maintenant de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 123.

(112) Non le futur, comme l'estime Dimant, « Between Sectarian and Non-Sectarian », 130-31, le *pesher* décrit la réalisation, dans un passé récent pour son compositeur, de la prophétie de Josué dans le lemme.

(113) Avec Milik, *Ten Years*, 61 : « (*Testimonia*) was written about 100-75 B.C. and the work, the *Psalms of Joshua*, from which the quotation is taken must have been composed at least some decades before this. »

sont exclues les propositions qui y voient des personnages postérieurs à Jean Hyrkan I (134-104) av. J.-C.). (114) Josué le chef charismatique qui a mené les Israélites à la possession de la terre promise sert de figure paradigmatique antithétique aux conquérants et bâtisseurs de cette période du milieu du 2e siècle, époque des débuts de la Communauté. (115) Les figures qui émergent au premier plan sont Jonathan et Simon, fils de Mattathias, les deux derniers frères vivants et premiers gouverneurs qui ont commencé à prendre possession du pays et à recréer un état judéen, non sans compromissions et méfaits dans leurs agissements politiques et cultuels. Ce sont les deux ʿinstruments de violence' du passage, expression appliquée aux deux frères, Simon et Lévi déjà en Gn 49,5. L'interprétation accuse les deux fils, non le père, d'avoir rebâti *cette ville*, la fille de Sion, Jérusalem, non Jéricho dont il n'est aucunement question, en versant le sang, et en commettant souillures, impiété, outrageant les fils de Jacob au nombre desquels ʿLévi et Juda' dont les deux paragraphes précédents en *4Q175* ont souligné l'importance messianique, ainsi que déjà *4Q379*. Le *pesher* ne s'intéresse plus directement à la précision du lemme ʿaîné et cadet', mais à la seule reconstruction de la cité-Jérusalem par deux frères. En effet, Jonathan et Simon réparèrent remparts et tours, comme le rapportent 1 M 10,45 ; 12,36-37 ; 13,10 et 14,36-37, et Flavius Josèphe, *Ant.* XIII §§ 57, 181-183, 202. (116) Leur père Mattathias, qualifié comme ʿl'homme de Bélial',

(114) Voir J. Carmignac, « Témoignages *(4QTestimonia)* », in *Les textes de Qumran traduits et annotés* par J. Carmignac, E. Cothenet et H. Lignée, Vol. 2 (Paris : Letouzey et Ané, 1963), 273-78, p. 278, pour les différentes hypothèses alors exprimées, et Steudel, « Testimonia », 937, qui accepte la proposition d'Eshel.

(115) Voir Puech, « La *Lettre* essénienne *MMT* dans le manuscrit 4Q397 et les parallèles », même conclusion pour l'identification du Prêtre Impie et du Maître, et déjà Milik, *Ten Years*, 85-87.

(116) Avec Milik, *Ten Years*, 63-64, *contra* Cross, *The Ancient Library*, 114-15, et « Testimonia », 309-10, qui retient Simon associant ses deux fils, aîné et cadet, Judas et Mattathias, assassinés à Doq, mais ces deux fils n'entrent pas ici en ligne de compte pour quelques constructions à Jérusalem, seul Jean est connu pour des constructions à Jérusalem (1 M 16,23, mais la date est trop basse, et les constructions à Jéricho n'entrent pas en ligne de compte, ni remparts ni tours) ni surtout pour verser le sang à Jérusalem, alors que c'est le cas des deux frères, Jonathan et Simon. P.W. Skehan, « Two Books of Qumran Studies », *CBQ* 21 (1959) 71-78, p. 75, accepte l'identification de Milik, sans retenir Mattathias, comme 'homme maudit' mais dont le *pesher* ne parle plus. L'interprétation de Eshel, « The Historical Background », 63-87, d'après une suggestion de J. Starcky, retenant Jean Hyrkan et ses deux fils, suivi par K. Berthelot, « 4QTestimonia as a Polemic against the Prophetic Claims of John Hyrcanus », in *Prophecy after the Prophets?*, ed. K. de Troyer and A. Lange (Leuven-Paris-Walpole : Peeters, 2009), 99-116, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 123-26, n'est pas davantage recevable elle aussi, sans compter les difficultés relevées ci-dessus, les hasmonéens en cause sont en outre trop tardifs pour être pris en considération, et l'hypohèse retient comme premier *4Q175* comparé à *4Q379* 22, à quoi s'opposent la paléographie, 4Q379

est ainsi vu *a posteriori* par l'auteur essénien, comme le père des deux grands-prêtres usurpateurs non oniades-aaronides, qui ont blasphémé et souillé l'héritage des fils de Jacob, bénis par Moïse, et est en cela ʽle maudit'. Les deux frères ont exercé leur pouvoir politique, après la mort de Judas en 160, et cultuel par la suite respectivement jusqu'en 143 et 135, mais leurs grands méfaits ont commencé en 152 quand Jonathan est allé chercher une reconnaissance comme grand-prêtre des juifs auprès du séleucide Alexandre Balas, et qu'il n'est pas revenu à l'injonction de la *Lettre* envoyé par le Maître et ses fidèles, (*4QMMT*), politique suivie par son frère Simon, confiscation du grand sacerdoce. Ils se sont opposés aux oints (ligne 25), c'est-à-dire à la famille des grands-prêtres légitimes, celle du Maître, fils d'Onias III (le prêtre des derniers jours, le maître et interprète de la Loi et officiant du culte du troisième paragraphe). Ainsi, cette composition se révèle d'une grande importance pour l'identification du Prêtre Impie (confirmée par *1QPešerHab*) et, par contraste, celle du Maître authentique et de la fondation de la Communauté essénienne exilée à Qumrân. On comprend alors pourquoi le vocabulaire typiquement essénien n'est pas encore abondant, excepté ʽl'homme de Bélial' et ʽle Dieu des connaissances', l'opposition (lumière) et ténèbre en *4Q379* 22 i, et pourquoi est encore utilisé le tétragramme dans la réécriture du texte ʽbiblique' emprunté dans une composition essénienne (mais absent dans la copie d'une génération postérieure, *4Q175*), (117) ainsi que l'insistance sur la prééminence du sacerdoce dans ces deux compositions (voir *4Q379* 18), le début du genre *pesher*, et le calendrier solaire en *4Q379*. (118)

n'étant à son tour qu'une copie, la composition devant se situer *circa* 135-130 av. J.-C., ainsi que la correction, ligne 21.

(117) La plupart des auteurs refusent par *a priori* d'en faire une composition essénienne, voir par exemple Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 238-39, à la suite de J. Strugnell, « Moses-Pseudepigrapha at Qumran: 4Q375-4Q376, and Similar Works », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Sup. Ser. 8* (Sheffield : Sheffield Academic press, 1990), 221-256, qui en fait une composition pré-essénienne, et Dimant, « Between Sectarian and Non-Sectarian », 130-34, ainsi que Feldman, *The Rewritten Joshua*, 125-26, mais d'autres (Tov) hésitent. H. Eshel, « A note on a recently published text: the 'Joshua Apocryphon' », in *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives*, ed. M. Poorthuis and C. Safrai (Kampen : Pharos, 1996), 89-93, p. 93, fait du *pesher* de *4Q175* une composition qumranienne citée en *4Q379* 22 ii, mais il n'a pas noté que le mot gratté, ligne 21, vient de Jos 6,26, pour se reprendre et citer en fait *4Q379* 22 ii qui lui est donc bien antérieur.

(118) En outre, le maudit avec ses deux fils qui ont lutté contre des oints visés par l'interprétation, ne peut être une quatrième figure prophétique, comme l'écrit D.C. Mitchell, « The Fourth Deliverer. A Josephite Messiah in *4QTestimonia* », *Biblica* 86 (2005) 545-53.

3- *4Q522 - 4QProphétie de Josué* (*4QApocJosué*ᶜ ou 4QApocryphe *de Josué C ?*)

La copie du rouleau comptant quelque 26 fragments et désignée comme *4QProphétie de Josué* (*4QApocJosué*^{c} ?) dans une écriture hasmonéenne tardive, date du deuxième tiers du 1er s. avant J.-C. Le rouleau donne principalement une liste géographique de localités, depuis la Syrie et le Liban jusqu'au Négeb, conquises ou non par les tribus israélites, dont cinq noms sont préservés sur le frg. 8 : Juda, Siméon, Dan, Issachar et Asher. Dans un long discours de Josué, est annoncée la naissance prophétique de David, la construction du temple suivi du transfert de la tente à Sion, ce qui motive la présence du *Psaume* 122 dans le rouleau, car la conquête du pays n'avait pas alors permis de l'y installer. En attendant, Josué et Éléazar la déposeront à Silo (?). De petits fragments (1 et 8) et le fragment 9 ont préservé des restes de récits renvoyant à plusieurs épisodes du livre et à la conquête du pays (Jos 2,23 ; 3,1 ; 7,18 et Jg 1,18. (119) Les fragments ne sont pas présentés ici selon la séquence probable du contenu.

Fragment 1 :

1 וירדו מן הה[ר ויעברו ויבואו אל ישוע ויספרו לו את כול המצאות אותם[
2 וישכם[ישוע בבקר ויסעו מן השטים ויבואו עד הירדן [

[1]et ils descendirent de la monta[gne, *traversèrent, vinrent auprès de Josué et lui racontèrent tout ce qui leur était arrivé*.] [2]Et se leva [*Josué de bon matin et ils partirent de Ha-Shittîm et arrivèrent jusqu'au Jourdain* ...

Sur PAM 43.606, ligne 2, légères traces d'encre : *mem*. Le fragment résume le passage du retour des espions et des préparatifs de la traversée : Jos 2,23-3,1 aux lignes 1-2. (120)

Fragment 2 :

1] את מגרשי]ה[ל]בהמת[יהן [
2]]את יושב [[
3] הע]יר אשר יצאו[משם [
4] ערי]ם שלוש ע[שרה [

(119) Voir E. Puech, *Qumrân grotte 4.XVIII. Textes Hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)* (DJD XXV ; Oxford : Clarendon Press, 1998), 39-74, où sont données les références pour les identifications possibles. Je profite de l'occasion pour apporter des *corrigenda* nécessaires grâce aux excellentes reproductions digitalisées et à des remarques des auteurs.

(120) Voir Puech, DJD XXV, 42, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 74, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 129. Vu la largeur des colonnes au frg. 9, il est possible de proposer une restauration plus assurée du passage.

[1]...]*ses*[*pâtures pour leur*]*bétail*[... [2]...]l’habitant du [pays ... [3]... la vi]lle [d’où]ils sont sortis[... [4]...]tre[ize ville]s[...

La ligne 1 est de lecture difficile, comme possibilités]ה[ל]בהמת[(voir Jos 8,2 et 21,2), ou]ה[ ]בחצר[(voir Jg 4,2). (121) La formulation de la ligne 2 rappelle celle de Jg 1,19.27.30-33. Pour la ligne 3, comparer Jos 8,22, Jg 1,24. La séquence de la ligne 4 semble être celle de Jos 19,6 ; 21,4-6.33. Mais il est difficile de saisir le contexte plus précis de ces lignes.

Fragment 3 :

1]]הורי]ש(ו)[[
2]]הכנעני אשר[[
3] גבול צפו]ן מעמק עכור[[
4]]יהוד]ה [

[1]...]*il*(*s*?) *ont* cha[ss*é* ... [2]...]le Cananéen qui[... [3]... la frontière nor]d depuis la vallée d’Achor[... [4]...]Juda[h ...

La lecture du verbe n’est pas certaine, soit יורי]ש, soit הורי]ש, probablement au pluriel avec les tribus de préférence à Yahvé comme sujet, et peut-être même précédé de la négation. (122) Il peut être fait allusion à l’expulsion du Cananéen (voir frg. 9 i), ou au contraire à cet échec (voir frg. 8, voir Jos 15,63, Jg 1,19). La séquence de la ligne 2 se retrouve en Jos 5,1. La vallée d’Achor est mentionnée en Jos 7,24.26, mais la formule est plus proche de Jos 15,7, voir aussi (Nb 34,7). La mention de la tribu de Judah se retrouve en Jos 7,1.16-18 et 15,1.12-13.20-21.63.

Fragment 4 :

1]]ם וישתו [[
2] מחציתם מול הר עי]בל ומחציתם מו[ל הר גרזים [
3]]◦◦◦[ ]את ◦[[

[1]...]s et ils disposèrent [... [2]... et la moitié d’entre eux face au Mont É]bal et la moitié d’entre eux fa[ce au Mont Garizîm ... [3]...

Compte tenu de la ligne 2, la ligne 1 avec le verbe au pluriel devrait se rapporter à la disposition de l’autel de pierres (restaurer peut-être

(121) Voir les remarques de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 129-30, qui demandent de rectifier ma première proposition (Puech, DJD XXV, 42), suivie par Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 74, mais son autre proposition est impossible.

(122) En faveur de *yod*, absence d’un jambage parallèle, pour *he*, longueur du jambage légèrement à gauche, voir Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 74, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 129.

מזבח אבנים) et des offrandes ou aux pierres sur lesquelles étaient écrites les paroles de la Loi. La ligne 2 renvoie à Jos 8,33, où Josué exécute l'ordre donné par Moïse de la lecture des paroles de la loi avec les bénédictions et les malédictions, ce qui rend compte de la disposition des deux moitiés, l'une face au Mont Ébal et l'autre face au Mont Garizîm, mais dans l'ordre inverse de *Josué* et de Dt 27,12-13 et 11,29. Le manuscrit use du mot en Nb 31,30.42.47, non de Jos 8,33. (123)

Fragment 5 :

[ ]בש[ ] 1
[ ]ישראל [ ] 2
[ה]גוים האל[ה לכול] 3
[ ]יהוה אל[והיכם [ ] 4
[ ]כאש[ר] 5

[1]...]..[... [2]...] Israël[... [3]... à tous]ces peuples[... [4]...] Yahvé, [votre] Die[u ... [5]...]lorsqu[e ...

La ligne 3 rappelle la formulation de Jos 23,3, à proximité de l'expression de la ligne 3, de 23,7, etc., Israël est nommé en Jos 23,2 et כאש]ר en 23,8. La restauration de la deuxième personne en fait une adresse de Josué au peuple. (124)

Fragment 6 :

[ ]לו למ[ ] 1
[א]ת עמכה ◦[ ] 2

[1]...] à lui pour .[.. [2]...] ton peuple [...

Le fragment appartient à la même feuille que le fragment 5. L'adresse à la deuxième personne en ferait-elle une appartenance à une prière ?

Fragment 7 :

[ ]◦◦[ ] 1
[ ]צור וצידון[ ] 2
[ ]את הארץ לה[ורישם] 3
[גיבורי ה]חיל[ ] 4

[2]...] Tyr et Sidon[... [3]...]le pays pour [*les*] déposséder[... [4]... les vaillants]guerriers[...

(123) Avec Feldman, *The Rewritten Joshua*, 131-32, pour l'identification de la ligne 2.

(124) Voir d'autre références en Puech, DJD XXV, 45, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 132-33.

Le couple Tyr et Sidon n’est pas mentionné en J*osué*, mais les villes le sont comme limite nord d’Asher en Jos 19,28-29, et Sidon reste à conquérir en Jos 13,6, Jg 1,31, voir frg. 8 4. (125) La ligne 3 suppose la restauration d’une forme du verbe נתן auparavant et d’un complément ensuite, *e.g*. ‘les Cananéens’. À la ligne 4, il est fait mention des vaillants guerriers, Jos 1,14 ; 8,3 et 10,7. (126)

Fragment 8 :

1 [והורישו יהוד]ה ושמע[ו]ן [את ההר ו]את הנג[ב ולוא העמק]
2 [כי רכב ברזל]היה להם ודן לוא הכה גם הוא את[הר חרס]
3 [ ] וישכר את בית-שן ואשר את י[ושבי עכו]
4 [ואת יושבי צ]ידון ואת אחל[ב ו]
5 [ ]◦[

[1]*et prirent possession* Juda]h et Simé[o]n[de *la montagne* et] du Nég[eb *mais pas de la vallée,* [2]parce qu’]ils avaient[des chars de fer,] et Dan n’a pas battu lui aussi[*Har-Hérès* [3]*ni ... ni* ...,] ni Issachar Beit-San, ni Asher les *h*[*abitants de Acco* [4]*et les habitants de* S]idon et Ahla[b, et ...

La lecture de la ligne 1 est assurée ainsi que l’essentiel des restaurations pour une mise en colonne paléographiquement acceptable aux lignes 1, 2 et 4 (traces du *gimel* touchant la base du *nun*) (127) qui suppose qu’auparavant les Judéens descendirent pour attaquer les Cananéens, voir Jg 1,9, Jos 11,21 ; 10,8-9. La lecture de la ligne 2 est elle aussi assurée, ainsi que les restaurations, voir Jg 1,19b.35, Jos 19,41-46. (128) La mention de Dan après Judah et Siméon suppose d’une part son ancienne localisation au nord-ouest des tribus précédentes avant la migration mais la mention d’Issachar et Asher ensuite suppose aussi sa migration présente au nord, d’autre part. À la ligne 3, l’orthographe de בית-שן est aussi celle de la *Vorlage* translitérée en grec βαιθσαν (Jos 17,11 et Jg 1,27, avec 1 S 31,10.12, 2 S 21,12) non la forme usuelle de l’hébreu (TM). (129) Le fragment attribue la non-conquête à Issachar,

(125) Ces villes sont toujours en dehors du territoire juif en Mt 11,21-22 et Lc 10,13-14.

(126) Feldman, *The Rewritten Joshua*, 133-34, accepte les deux restaurations déjà proposées.

(127) Feldman, *The Rewritten Joshua*, 134, hésite à retenir ma lecture sur l’original, tout comme Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 75 (mais bas de jambage visible encore sur PAM 41.866 et 42.941).

(128) Avec Feldman, *The Rewritten Joshua*, 134-35, pour la restauration du début de la ligne, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 75, propose une autre lecture qu’on ne retient pas. La restauration des lignes 2-3 est plus délicate tant les villes possibles sont nombreuses, l’espace ne semble pas convenir pour la liste de Jg 1,35 ואילון ושעלבים.

(129) Il est possible que les deux points servent ici à relier les deux mots du nom, mais non à exponctuer et corriger (Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 75), l’espace s’y oppose.

alors que Jg 1,27-27 l'attribue à Manassé qui, de fait, la reçut d'Issachar, Jos 17,11-10. (130) La lecture *yod* à la fin de la ligne s'appuie sur PAM 41.714 et non sur les plus récentes PAM 43.606 et l'original où *he* ou même *ʿaïn* serait à retenir. (131) La restauration s'appuie sur Jg 1,31 avec cette même séquence, sans parallèle avec *5Q9* 2 1. (132) À la ligne 4, la lecture אחל]ב est certaine d'après le contexte et les restes (133), voir Jg 1,31 qui pourrait autoriser une restauration de la suite, mais les lignes pouvaient être un peu plus longues comme dans les autres fragments avec une autre restauration.

Le fragment cite des localités que Josué ne put conquérir comparées à la liste de *Juges* 1 après la mort de Josué, bien qu'en Jg 2,6 il soit encore vivant. On a affaire à une relecture de la conquête jouant sur les tableaux de *Josué* et *Juges*, tout en suivant sa propre logique interne dans l'ordre des tribus : Judah et Siméon, Dan, Issachar, Asher (voir Jos 17,11-12). Puis le manuscrit passe aux villes conquises. (134)

Fragments 9 i + 10 :

1 צידו]ן[[
2] ויכו את מי מרו]ם ואת עין קבר[‹את›]בית גת ואת
3] את] בק{ת}‹ע› ואת בית צפור את
4] ואת ו]יכו את כול בקעת מצפא את
5] ואת את ו]את היכלים את יעפור ואת
6] את את אכזי]בא ואת מנו את עין כובר
7]ואת ש]ר גרים את חדיתא ואת עושל
8] ויכו המלכים המחו]בר[ים]שנית[ומ]ל[ך מג]דון אשר
9]הועידו ויבואו להלחם עם ישראל בנפות ד]ור[ו]סבא ואפ[ק וא]שקלון [ ]
10] ב]גליל ושנים שב[שד/נפו]ת השרון
11] וילכוד י]הודה את באר שבע [וא]ת בעלות
12]את ואת את ו]את קעילה את עדולם ואת
13] את]גזר ואת תמנו ואת גמזון ואת
14]]חקר וקטר[ון] ואפרנים ואת שדות

(130) Il est possible et même probable que cette non-conquête reflète la situation politique de l'époque de l'auteur, Scythopolis, ville hellénistique, ne fut conquise par les Hasmonéens qu'entre 107 et 63 av. J.-C.

(131) Avec Feldman, *The Rewritten Joshua*, 134-35, photographie que j'ai signalée mais est restée non explorée alors avec un microscope.

(132) Voir J.T. Milik, « 9. Ouvrage avec toponymes », in *Les petites grottes de Qumrân*, par M. Baillet, J.T. Milik, et R. de Vaux, *Textes et Planches* (DJDJ III ; Oxford : Clarendon Press, 1962), 179-80.

(133) Avec Feldman, *The Rewritten Joshua*, 134-35, qui signale aussi une possibilité de lignes plus longues.

(134) Contrairement à la séquence entrevue par Tov, « The Rewritten Book of Joshua », 244, qui estime le manuscrit suivre l'ordre de Jos 15,21-63, concluant avec l'impuissance de Judah d'expulser les Jébuséens, et plaçant le frg. 8 entre 9 i et 9 ii.

15] את]בית חורון התחת[ו]ן והעל[יון]את
16] א]ת גולת עליונה [וא]ת התח]תונ[ה
17] ע]ד נחל[ים א]שר[ ]
18] ו]נמיש[
19 בק]עת[

[2]... *et ils frappèrent les Eaux-de-Méro*]m et ʿAïn-Qéber, Beit-Gat et [3][...,]Baqaʿa et Beit Çippor, [4][... et]ils frappèrent toute la Vallée de Miçpa, [5][... et..., ... et] Hékalîm, Yaʿafour et [6][..., *Akzî*]ba(?) et Mano, ʿAïn-Kubar [7][et ..., ... *un che*]*f des étrangers*(?), Haditha et ʿAwšel, [8][... , *et ils battirent les rois co*]ali[sés]une deuxième fois[*et*/*avec* le ro]i[de Mage]ddon qui [9][*s'étaient rassemblés et étaient venus faire la guerre à Israël aux côteaux de* D]or[et de]Saba et d'Afe[q et d'A]scalon [10][... *en*]Galilée et deux qui sont dans[les *côteau*]*x* du Sharon, [11][... en J]udah, Béer-Shéba [et] Beʿalot, [12][... et ..., ... et]Qeʿïla, Adullam et [13][...]Gézer et Thimno et Gimezon et [14][...]*Haqar*(?) et Qitr[on] et *Éphronîm* et Les Champs-de- [15][..., ...,]Beit-Ḥoron-le-Bas et le-Hau[t]et [16][...]le Bassin(*Gullat*)-du-Haut [et]du-Bas, [17][... jus]qu'aux torrents[q]ui[... [18]...]nous avons retiré[... [19]... la va]llée de[...

Ces fins de lignes donnent d'abord une liste de toponymes au nord Canaan, villes conquises par Israël ou aux limites du territoire. Le reste de *nun*, ligne 1, pourrait viser Sidon-la-Grande de Jos 11,8 jusqu'où Josué poursuivit les rois coalisés et les battit, *e.g.* comme possible restauration עד צידו]ן[רבה ועד משרפת מים // ועד בקעת מצפא מזרחה, ou encore 'les Eaux-de-Sidon', voir *5Q9* 4 1. Les toponymes de la ligne 2 restent inconnus, עין קבר]‹את›[בית גת, mais ils doivent se situer au nord du pays. (135) La ligne 3 mentionne deux toponymes, בקע ואת בית צפור, Beit-Çippor doit être identifié à Be-Çippor/BÇaffur = *Bit-Çupuri* (Ornithopolis) au sud-est de Sarepta en Phénicie de l'inscription d'Asarhaddon, ce qui s'accorde avec ce qui précède et ce qui suit. (136) La ligne 4 semble reprendre Jos 11,8, en lisant Miçpa (voir Μασφα et le latin *Mosfa*) au pied de l'Hermon, (= Marj ʿAyyun ?) en Nephtali(?), le את à la fin de la ligne semble vouloir détailler certaines localités reliées deux par deux dans cette même région, cela jusqu'aux lignes 6-7. Les toponymes

(135) Même sans particule את, probablement ajoutée en supra-linéaire comme le demande la suite, c'est de loin la meilleure lecture des restes avec les moyens modernes d'agrandissement, voir Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 75, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 136-38, pour les deux premiers mots, mais, ligne 3, le copiste a corrigé un *taw* (pied encore visible) en *'aïn*, peut-être faute pour le pluriel בק(ע)ת, ou saut visuel. Ne sont pas reprises ici toutes les données topographiques de l'édition.

(136) Sépphoris non habitée à l'époque du Bronze Récent mais à l'époque hellénistique (sauf relecture) peut difficilement être prise en considération. Voir Feldman, *The Rewritten Joshua*, 138.

de la ligne 5 se situent aussi dans le nord, à l'ouest de Damas. (137) La ligne 6 se réfère-t-elle encore au nord, avec peut-être la mention de *Akziba* (Jos 19,29) à défaut de *Çoba*, Mano et ʿAïn-Kubar restent non identifiées. (138) Puisque une lecture אש]ר גרים את חדיתא à la ligne 7 est certes difficile, et qu'est inconnu un toponyme répondant à ces séquences, pourrait-on suggérer de lire ויכו ש]ר גרים en parallèle aux rois des lignes 8-9 ? Haditha mentionnée pour la première fois en Esd 2,33, Ne 7,37 et 11,34, est en Benjamin près de Lod, place importante des Hasmonéens (1 M 12,38 et 13,13, Flavius Josèphe, *Ant*. XIII § 203 [Simon], § 392 [Jannée]), et le passage semble viser la ʿroute de la Mer', les limites d'Asher et Manassé. À la ligne 8, la lecture שנית est certaine et de même par l'espace et les restes celle de ומ]ל[ך מג]דון ; à la cassure, *bet* et jambage de lettre, *reš* possible, puis espace pour deux lettres, d'où la proposition המחו]בר[ים avec une restauration pour le sens. (139) La mention 'la deuxième fois' peut s'expliquer par Jg 1,27 (Jos 17,11) où plusieurs villes de la liste n'avaient pas été conquises lors de l'installation des tribus de Manassé et Éphraïm. La lecture de villes en simple coordination de la ligne 9 est assurée par les traces caractéristiques de *samek* et de *pe*, et la restauration de ד]ור dans le voisinage semble s'imposer. La restauration de la séquence s'inspire de Jos 11,5. Les villes de Saba, Apheq et Ascalon sont bien identifiées. (140) La ligne 10 ne fait guère de difficulté, mais on peut hésiter entre שב]שדו[ת et שב]נפו[ת pour un même espace, mais la signification d'ensemble ne change pas. (141) Il est probable que le début de la ligne prolongeait l'énumération des toponymes en coordination avec la fin de la ligne 9, peut-être jusqu'à Gaza *depuis* la Galilée (מן גל̊יל) territoire d'Asher (?), incluant les 'deux' localités dans les ʿplaines/côteaux' du Sharon. (142)

(137) Voir Puech, DJD XXV, 51, (voir Flavius Josèphe, *Ant*. V § 86 qu'on ne peut accuser de déformer sa source pour introduire une partie de la Syrie, comme l'écrit E. Nodet, *Les Antiquités Juives*, II Livres IV-V [Paris : Cerf, 2005], 136 note 7), et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 139.

(138) Feldman, *The Rewritten Joshua*, 139, propose des toponymes qui ne concernent plus le nord, mais le territoire d'Éphraïm avec la suite, tout près de Haditha, mais c'est moins vraisemblable ou logique.

(139) La forme Mageddon de la *Vorlage* du grec dans la liste des rois battus en Jos 12,21(22) est connue de l'hébreu mais en Za 12,11, et en Ap 16,16.

(140) Ascalon et Apheq en Jos 13,3 et Jg 1,18^{LXX} font parties des villes à conquérir, ce qui explique logiquement leur place avant les conquêtes et possessions de Judah.

(141) Voir l'inscription phénicienne d'Eshmunazor II qui mentionne בשד שרן, mais le pluriel שב]נפו[ת conviendrait aussi pour l'espace et la séquence, voir Jos 11,2. Feldman, *The Rewritten Joshua*, 140, n'exclut pas ושנים comme toponyme, sans identification, Shunem ne répond pas à l'orthographe du mot.

(142) La tribu d'Asher s'étendait jusqu'aux environs de Dor.

Avec la ligne 11, les restes traitent de localités conquises par la tribu de Judah (Jg 1,1-19), Beer-Shéba et Bealot (Jos 15,28 et 24). Qeʿïla et Adullam (Jos 15, 44 et 35 ; 12,15) sont associées dans la Shéphéla à Yarmut, Soco et Azéqa (Jos 15,35), peut-être à restaurer à la ligne 13. Gézer conquise par Josué (Jos 10,33 ; 12,12) est une ville cananéenne en bordure sud d'Éphraïm dont il ne réussit pas à s'en emparer (Jos 16,10 ; 21,21 et Jg 1,29), et Timno danite et judéenne (Jos 19,43 et 15,10, Timna) est associée à Gimezon en 2 Ch 28,18, toutes ces villes sont reliées par ואת. À la ligne 14 est mentionnée un toponyme Haqar(?) autrement inconnu. Qitr[on] ne semble pas devoir être identifiée au toponyme de la tribu de Zabulon en Jg 1,30, mais à chercher dans le sud, voir Kédron (= Jg 1,30LXX) en 1 M 15,39. La localité Éphronim (?) ne se laisse pas identifier. Puis vient ʿLes Champs-de-[...]', qui pourrait être Sadot-Gaba en Benjamin (Jos 18,24 et 21,17, voir Ne 12,29). (143) À la ligne 15, Beit-Horon-le-Haut et le-Bas sont deux localités cédées à la tribu de Lévi en Éphraïm (Jos 16,3.5 ; 18,13-14 et 21,22). À la ligne 16, l'orthographe appuie le singulier des LXX et des versions en Jos 15,19 et Jg 1,15, non le TM au pluriel, de localités près de Debir - Qiryat-Sépher en Judah. À la ligne 17, les traces autorisent de lire ע[ד נחל]ים א[שר], suivi d'un verbe pour marquer les limites de la tribu de Judah. (144) À la ligne 19, la lecture בק[עת] est assurée (voir lignes 3 et 4). (145)

Ces listes de toponymes, bibliques et non bibliques, pas tous identifiables avec certitude, (146) et dont il manque plus de la moitié des lignes, pouvait être complétée par quelques autres en *5Q9* (*infra*). La composition de ces toponymes est organisée sous forme de paires, 'x et y' (lignes 1-4), puis la mention d'une vallée et de nouveau 'x et y' (lignes 4-7). Le style change aux lignes 7/8 jusqu'aux lignes 10/11 avec une simple coordination, puis sont énumérées des conquêtes ou possessions de Judah selon les deux formes (lignes 11-17), conquises par Josué ou attribuées par la suite (Ascalon, et même Haditha non mentionnée en *Josué-Juges*). Dans la mesure des identifications plus ou moins assurées, la liste des villes conquises ou à conquérir va en

(143) Avec Feldman, *The Rewritten Joshua*, 136-37 et 141, la tête du *dalet* est possible même si pas habituelle dans cette main.

(144) Le mot א[שר] répondrait aux tracés tout comme [את], et l'espace demande de lire le pluriel נחל]ים, qui convient parfaitement pour l'espace. Une lecture נחל] מצר[ים est totalement exclue pour *yod* et l'espace (voir Feldman, *The Rewritten Joshua*, 136-37 et 142). Compléter peut-être par גבולות //[היו], etc.

(145) Le ductus ne correspond pas à celui du *alef*, Feldman, *The Rewritten Joshua*, 136.

(146) Plusieurs lectures proposées par Tov, « The Rewritten Book of Joshua », 242, ne sont pas à retenir, voir Feldman, *The Rewritten Joshua*, 136-42, 153-59.

général de l'extrême nord au sud et de l'intérieur vers la côte : Nephtali-Benjamin-Judah, Asher-Manassé. Dans la liste des localités de Judah, la mention de Gézer en Éphraïm non conquise (Jos 16,10 et Jg 1,29 contrairement à Jos 10,33 et 12,12) semble refléter la situation de la Judée contemporaine avec la conquête par Simon en 142 (1 M 13,43-53), il en est de même pour l'inclusion de Beth-Horon en Éphraïm (1 M 3,16.24 et 7,39), de Haditha et d'Anthédon (frg. 15). Le fragment semble vouloir décrire les limites du pays promis par Dieu à Moïse à l'entrée en Canaan (Nb 34,1-2) selon le lot des tribus, depuis le sud de la Syrie (environs de Damas) et la Phénicie méridionale, la côte jusqu'au Négeb, sans aucune localité outre-Jourdain. La première personne en 9 i 18 semble en rapport avec la suite en 9 ii 1-2.

Fragment 9 ii (voir figure 3) :

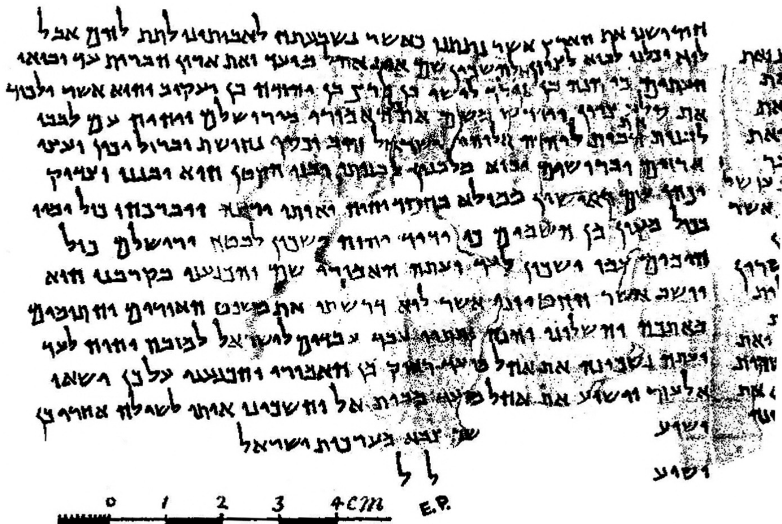


Figure 3 : *4Q522*, fragment 9, colonne ii

1 הורישנו את הארץ אשר]נתתנ[ו כאשר נשבעתה לאבותינו לתת להם אבל[
2 לוא [יכל]נ[ו לבו]א[לצי]ון להשכין שם את אהל מו[עד ואת ארון הברית עד יבואו[
3 העתים כי הנה בן נולד לישי בן פרץ בן יה[ודה בן יעקוב והוא אשר ילכוד[
4 את הסלע ציון ויורש משם את ‹כל› האמורי מיר[ושלם ויהיה עם לבבו[
5 לבנות ‹את› הבית ליהוה אלוהי ישראל זהב וכסף[נחושת וברזל יכין ועצי[
6 ארזים וברושים יביא[מ]לבנון לבנותו ובנו הקטן[הוא יבננו וצדוק[
7 יכהן שם ראישון מ[מולא ב]חס[ד יהוה] ואותו[יר]צה ו[יברכהו כול ימיו[
8 [בכו]ל [מ]עון מן השמי[ם כי] ידיד יהו[ה]ישכון לבטח י[רושלם כול[
9 [ה]ימים[ו]עמו ישכון לעד ועתה האמורי שם והכנענ[י בקרבנו הוא[

10 יושב אשר החטיוני אשר לוא דרשתי א[ת מ]שפט ה[אורים והתומים]
11 מאתכה והשלוני וה[נ]ה נתתיו עבד ע[בדים ליש]רא[ל ולמזבח יהוה לעד]
12 ועתה נ[ש]כינה את א[הל מ]ועד רחוק מן ה[אמורי והכנעני על כן ישאו]
13 אלעזר[ויישו]ע את א[הל מו]עד מבית [אל והשכינו אותו לשילה אחרי כן]
14 ישוע] ש]ר צבא מע[רכות ישראל [
15 [י]ש[וע]ל̊[ ]ל̊[

[1]*nous avons pris possession du pays que*]Tu no[us] as donné[, *comme Tu avais juré/dit à nos pères de leur donner, mais*] [2]no[us] n'[avons]pas [pu entre]r [à Si]on pour y installer la tente de la ren[contre et l'arche de l'alliance jusqu'à ce que vienne] [3]le moment, car voici que naîtra à Jessé un fils, fils de Pharès, fils de Ju[da, fils de Jacob, c'est lui qui prendra] [4]la pierre de Sion et expulsera de là ‹tous› les Amorites, de Jér[usalem, et auquel viendra à l'esprit de] [5]bâtir le Temple de Yahvé, le Dieu d'Israël. Or et argent,[bronze et fer il préparera, et du bois de] [6]cèdre et de cyprès il fera venir[du] Liban pour sa construction. Mais son plus jeune fils[est celui qui le bâtira. Et Sadoq] [7]y officiera le premier, co[mblé de la]grâ[ce de Yahvé,]et Il lui [sera fa]vorable et [Il le bénira toute sa vie [8]en tout lie]u depuis les Cieux,[de sorte que] le bien-aimé de Yahv[é] habitera en sécurité à Jé[rusalem tous] [9]les jours,[et] avec lui Il demeurera pour toujours. Et maintenant l'Amorite est là, et le Cananéen[au milieu de nous] [10]réside, de sorte qu'ils m'ont fait pécher. Parce que je n'ai pas consulté la décision des[Urîm et des Tummîm] [11]auprès de toi, aussi m'ont-ils abusé. Et vo[i]ci, j'en ai fait l'esclave des es[claves pour Is]ra[ël *et pour l'autel de Yahvé, pour toujours*(?).] [12]Et maintenant, in[sta]llons la te[nte de la ren]contre loin des [Amorites et des Cananéens. *C'est pourquoi* emportèrent] [13]Éléazar[et Josu]é la te[nte de la re]ncontre de Béth-[El *et ils l'installèrent à Silo. Après quoi,*] [14]Josué[... le comma]ndant de l'armée des ba[tailles d'Israël ...[15]*Jo*]*s*[*ué* ...].[ ].[...

Le *Psaume* 122 dont la restauration des fragments 22-26 est certaine, donne une largeur de colonnes de *ca* 12,5 cm (*infra*), en conséquence il est recommandé d'adopter une dimension comparable pour les colonnes de 9 i-ii sans autre contre-indication formelle. (147) La

(147) Les reconstructions de Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 76, de Tov, « The Rewritten Book of Joshua », 237-39, et de D. Dimant, « The Apocryphon of Joshua—4Q522 9 ii: a Reappraisal », in *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, ed. S.M. Paul et al. (VTSup 94 ; Leiden.Boston : Brill, 2003), 179-204, repris dans Dimant, « Between Sectarian and Non-Sectarian », 118-21, ne respectent pas les espaces et les longueurs des lignes, et plusieurs lectures sont matériellement impossibles par leurs restes. Ma première note sur « La Pierre de Sion et l'autel des holocaustes » (*RB* 99 [1992] 676-96) avait d'abord pour but d'apporter une preuve textuelle du Ier s. av. J.-C. sur l'emplacement de l'autel des holocaustes, non en faveur du Saint des saints alors par ailleurs proposée et disputée, 'pierre' achetée au Jébusite au cœur même du récit pour le temple et le culte avec le sacerdoce, l'aire d'Arauna/Ornan, non la montagne, mot employé ailleurs dans ce manuscrit ; la Pierre

lecture]נתתנ[ו à la ligne 1 est certaine par les restes caractéristiques. La restauration proposée *e.g.* entend montrer le mouvement du texte compte tenu des espaces, voir Dt 11,9. (148) Le début de la ligne 2 est lui aussi certain par les restes caractéristiques du coude du *nun*, du jambage convexe du *alef* et celui du *waw* correspondant parfaitement à la réécriture du texte. (149) La restauration de la fin de la ligne s'impose pour le sens et la largeur de la colonne. (150) Le passage est un discours de Josué ('nous' incluant les guides et les anciens lors de la conquête) sur la non-conquête de Jérusalem lors de la prise de possession du sud du pays pour y installer le tabernacle et l'arche d'alliance (voir Jos 15,63 et 18,1), suivi du récit de leur entreprise. Mais dans une prophétie (*post eventu*), Josué annonce sa réalisation en son temps dans un futur lointain. La généalogie davidique devait remonter jusqu'à Jacob, le père des douze tribus bien présentes dans ce manuscrit comme en Mt 1,2-6 et Lc 3, 31-34, et il est béni dans ses douze fils en *4Q379* 1-2 1-2. (151) Ce fils de Jessé est celui qui chassera tous les Amorites de Jérusalem (ligne 4). (152) Si David aura l'idée de bâtir un temple pour la construction duquel il aura tout préparé, (1 Ch 22,5-7), (153) c'est son plus jeune fils, Salomon qui le réalisera, mais ce faisant, le prophète Josué (et David ?) reconnaî(/issen)t aussi la signification cultuelle ancienne de ʿla Pierre de Sion'. La fin de la ligne 6 demande de restaurer le nom du premier prêtre officiel. De fait Sadoq,

ne peut que désigner inclusivement la forteresse de Sion (Dimant, Qimron, Feldman), puisqu'il est question ensuite d'y construire le temple.

(148) Les auteurs se refusent à lire les restes reportés par l'éditeur, à l'exception timide de Dimant, « *The Apocryphon of Joshua*—4Q522 9 ii », 183, qui ne note pas la base du *nun* bien détachée du pied du *taw*. La restauration proposée n'est pas un simple exercice de lire les lacunes, comme on a pu l'écrire, mais un essai de comprendre le développement du texte en tenant compte des espaces et de la phraséologie.

(149) Contrairement aux lectures de Dimant, « *The Apocryphon of Joshua*—4Q522 9 ii », 183 et 186, impossible et trop courte, de Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 76, נוכל est exclu, et de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 142-43.

(150) Malgré Feldman, *The Rewritten Joshua*, 142 et 144-45, et les restaurations de Eshel, « A note on a recently published text », 90, de Dimant, « *The Apocryphon of Joshua*—4Q522 9 ii », 183, 186-87, et de Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 76, sont trop courtes.

(151) Malgré tous les auteurs qui l'arrêtent à Judah contrairement à l'édition, mais elle est recommandée pour la longueur de la ligne. Dimant, « *The Apocryphon of Joshua*—4Q522 9 ii », 185-87, traduit aussi par un futur.

(152) Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 76, Eshel, « A note on a recently published text », 90, et A. Rofe, « The History of Israelite Religion and the Biblical Text: Corrections Due to the Unification Worship », in *Emanuel*, 759-93, p. 769, proposent d'autres lectures et restaurations, mais מירושלם précise משם.

(153) Les restaurations des fins des lignes 4 et 5 sont assurées, malgré les auteurs (Qimron, Eshel, Dimant et Feldman, *in loc.*), lignes trop courtes et brisant les parallèles bibliques.

de généalogie non précisée et choisi par Salomon, y sera le premier officiant. Et il est un descendant d'Éléazar, voir *4Q379* 17 4-5 pour l'importance de cette mention dans ce passage. Yahvé se montrera bienveillant avec lui en le comblant de grâce et Il le bénira en tout lieu depuis les Cieux (lignes 7-8) ; (154) et il vivra en sécurité à Jérusalem, car il est « le bien-aimé de Yahvé », lui attribuant par là la formule réservée à Benjamin en Dt 33,12 (Jérusalem est en Benjamin, Jos 18,28). Si *4Q379* 1-2 2 vise d'abord Lévi (*supra*), en Dt 32,15[LXX] Jacob reçoit aussi cette qualification. Les lignes 8-9 paraphrasant Dt 33,12 sur Benjamin visent sans doute de préférence le bien-aimé de Benjamin qui repose en sécurité à Jérusalem comme le désigne encore Jos 15,8 et 18,16 (voir aussi 2 S 12,25, 1 R 5,5, et Si 47,12-13 dit de Salomon). La traduction de עמו peut se disputer, mais le lexème peut recouvrir un sens inclusif où 'avec lui' inclurait aussi 'son peuple'. À la fin de la ligne 8, *yod* est de très loin la meilleure lecture par sa position sur la ligne, et la restauration י]רושלם כול[paraît s'imposer après l'expulsion des Amorites (= les Jébusites) (ligne 4), qui convient parfaitement pour reprendre Dt 33,12bα, et pour l'accusatif avec שכן, voir Ps 135,21, etc. (155)

Dans un nouveau paragraphe ועתה, bien que non marqué par un blanc, la ligne 10 reprend et actualise la ligne 4 (שם = Jérusalem), puis elle fait allusion au péché des chefs des tribus/anciens (LXX) lors du serment avec les Gabaonites (= ici des Cananéens) qui, par ruse, ont trahi les chefs et Josué lui-même (Jos 9,14-22, Flavius Josèphe, *Ant.* V § 55, y ajoute Éléazar). (156) Le passage reprend la formulation de Nb 27,21, et Josué est coupable de ne pas avoir consulté le prêtre Éléazar d'une part, recommandation reprise en *11QRTemple*[a] LVIII 18-19

(154) La lecture]חס[ד s'impose, sans aucune trace de *dalet* sur PAM 41.948 ni 43.606 malgré des auteurs. La restauration מ]מולא ב[חס]ד יהוה[semble la meilleure pour le sens et les espaces, préférable à celle de Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 76, pour l'expression, voir Lc 1,28 ; mais celles de Eshel, « A note on a recently published text », 90, et de Dimant, « *The Apocryphon of Joshua*—4Q522 9 ii », 183, sont exclues, Feldman ne propose rien. Puis lire sans doute ו]יברכהו כול ימיו[pour la longueur de la ligne. Le début de la ligne 8 ne peut être lue différemment avec le pied de *lamed*, et sans espace ensuite pour restaurer *he* et *mem*, toutes les propositions des auteurs (Eshel, Dimant, Qimron et Feldman, *in loc.*) sont matériellement impossibles. Voir l'expression en Ps 135,21. Voir ligne 13, la mention d'Éléazar, ancêtre de Sadoq, 1 Ch 5,30-34. Cette assurance divine du prêtre officiant 'en tout lieu' n'est-elle pas une claire allusion anti-hasmonéenne, y compris dans l'exil du Maître pourchassé à Qumrân ?

(155) Malgré les auteurs (Eshel, Dimant, Qimron, *in loc.*), Feldman lit *yod* mais ne restaure pas.

(156) À la ligne 9, restaurer]בקרבנו הוא, avec Dimant, « *The Apocryphon of Joshua*—4Q522 9 ii », 183), et partiellement avec Feldman, *The Rewritten Joshua*, 142 et 147, qui suit Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 76).

et, d'autre part, d'avoir conclu une alliance avec les Cananéens contrairement aux prescriptions d'Ex 34,12.15 et de Dt 12,30 (aussi avec תדרש) ; 20,17-18, bref des contre-indications pour l'installation de l'arche à Jérusalem non conquise et toujours occupée par des Amorites. (157) À ce sujet, voir le pardon divin en *4Q378* 22+24. La fin de la ligne 11 reprend en partie Gn 9,25 et Jos 9,23.27. (158) Un autre paragraphe commence, ligne 12, concernant la déposition de l'arche. À la dernière cassure, est en effet possible la lecture d'un *he*, à comprendre alors רחוק מן ה]אמורי והכנעני, à compléter pour l'espace *e.g.* par על כן ישאו. (159) Le passage précise qu'Éléazar et Josué emportèrent la tente de Béthel/Luz (voir Jos 16,2, Jg 1,23 où il n'est pas question du séjour de la tente), mais Jos 18,1.8.10 et 19,51 précisent son installation à Silo en Éphraïm. (160) (*LAB* 22,8 en charge le seul Josué depuis Gilgal, qui y dépose aussi les Urîm et Tummîm). Noter la prééminence d'Éléazar le prêtre sur Josué comme dans la Bible et à Qumrân (*CD* V 3, *1Q22* I 11-12). Depuis Gilgal, Josué et Éléazar n'ont pas considéré Béthel, lieu de culte des patriarches en Benjamin, comme approprié pour l'arche, sans doute parce que le site n'est pas assez éloigné de Gabaon où ils furent piégés, et de la présence des Amorites dans la région encore non conquise ! Mais Jg 2,1[lxx] et 20,26-28 y connaissent cette installation où officie Pinhas fils d'Éléazar. (161) Puis la ligne 14 semble reprendre la phraséologie de Jos 5,14-15 et 1 S 17,8.10. (162)

(157) Restaurer החטיוני (avec les auteurs, même si le ductus du *nun* au jambage légèrement convexe et non concave ou rectiligne est unique) pour l'accord avec le verbe suivant, et à la fin de la ligne, avec la proposition de Kister retenue par Qimron mais en incluant la paire de Nb 27,21 pour la longueur de la ligne (Puech, DJD XXV, 55, Dimant et Feldman, non Qimron et Eshel, *in loc.*).

(158) En partie avec Dimant, « The Apocryphon of Joshua », 195, Feldman, *The Rewritten Joshua*, 142 et 147, et Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 76, mais la restauration de Eshel, « A note on a recently published text », 90, sans trace du *lamed*, est exclue. Le temple n'étant pas encore construit, il n'est pas assuré qu'il soit question d'en faire des serviteurs du sanctuaire, avec Dimant restaurant avec Jos 9,27, ולמזבח יהוה (verset qui suppose d'autres précisions pour lesquelles l'espace manque) laissant encore un court *vacat* en fin de ligne, à moins d'ajouter au moins לעד.

(159) En partie avec Dimant, « The Apocryphon of Joshua », 196, (suivie par Feldman) qui suppose que les deux entités, Amorites/Jébusites et Cananéens/Gabaonites, sont concernées (lignes 4 et 9), Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 76, ne lit que les Amorites, et Eshel que les Cananéens.

(160) Restauration avec Qimron et les auteurs. Cette précision suppose la conquête des cités mentionnées au frg. 9 i.

(161) On ne peut pas accepter la lecture de Tov, « The Rewritten Book of Joshua », 249, סבו בבית אל[en rapport avec l'arche en *4Q379* 26 2-3 (voir *supra*). De même on ne peut pas suivre la proposition de E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah* (JSOTSup 248 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1997), 169-76, au sujet de l'emplacement de Béthel entre autres.

(162) Avec Qimron et les auteurs.

Cette colonne essaie de pallier des lacunes du livre de *Josué* sur l'installation de l'arche et du tabernacle avec les Urîm et Tummîm après la traversée du Jourdain de Gilgal à Silo. Elle reporte le discours de Josué à Éléazar prophétisant la naissance de David, l'expulsion des Amorites(/Jébusites) de Jérusalem et les préparations de la construction du temple par son plus jeune fils, ainsi qu'un de ses descendants comme prêtre au temple, tout en confessant sa faute du pacte avec les Cananéens(/Gabaonites). Ce faisant, il cherche à expliquer pourquoi la Tente va être provisoirement fixée à Silo (Jos 18,1), le lieu choisi n'étant pas encore révélé (Jos 9,27b), loin des Amorites et de Béthel (9 ii 12-13) bien trop proche de Gabaon sur leur route de Gilgal à Silo, durant le temps de la conquête dont a traité 9 i, le temps de l'installer à Sion n'étant pas encore venu (9 ii 2-3). Béthel semble être le lieu de la prophétie de Josué, dans le prolongement de la vision de Jacob (Gn 28,11-19). (163) David aura à expulser tous les Amorites de Jérusalem, en faisant du roi un modèle observant de la Loi (Dt 20,17-18), harmonisant ainsi les données bibliques contradictoires. Josué doit confesser qu'il s'est laissé abuser par les Cananéens/Gabaonites et qu'il a lui-même fauté en ne consultant pas le prêtre Éléazar et les sorts pour la guerre (9 ii 9-11, voir Nb 27,19-21 et Jos 9,14). Cette stipulation bien affirmée en *11QRT*[a] LVIII 18-21 (164) appuie une relecture actualisée de la conduite de la conquête de Josué avec celle des Hasmonéens contemporains de l'auteur dans leurs guerres de conquête : Jean Hyrkan I permit aux Iduméens de rester en se faisant circoncire (Flavius Josèphe, *Ant.* XIII §§ 257-58). Cette situation historique rejoint la prise de Gézer par Simon en 142 et l'indépendance de Baithsan jusqu'en 107 av. J.-C. (*supra*), donnant ainsi une date pour la composition de *4Q522* dans le dernier tiers du 2[e] s. av. J.-C. Une composition essénienne peut s'appuyer sur la première place accordée au sacerdoce, à la descendance de Sadoq, soucieux des strictes règles de pureté du temple et du culte, le politique subordonné au sacerdoce comme Josué, une critique non dissimulée des Hasmonéens et de leur politique, ayant motivé la séparation du courant essénien comme il est

(163) Ce lieu est un sanctuaire depuis les patriarches : *Jub* 31,30-32,29, *11QRT*[a] XXIX 8-10, *1QApGn* XIX 8, XXI 7-8.

(164) Voir C. Elledge, *The Statutes of the King: The* Temple Scroll*'s Legislation on Kingship (11Q19, LVI 12-LIX 21)* (CRB 56 ; Paris : Gabalda, 2004), 68, où l'auteur date la composition *ca* 143-125 av. J.-C. *11QRT*[a] LVIII 18-21 reprenant Nb 27,21, demande au roi la consultation des Urîm et Tummîm par le grand prêtre pour la réussite de ses expéditions, les deux compositions étant contemporaines, dans le dernier tiers du II[e] s. Josué est présenté comme le prototype du roi idéal. Il y a dans ces deux compositions une même critique anti-hasmonéenne, tout comme en *4QMMT*. Et la prééminence du sacerdoce est centrale dans la Communauté essénienne.

rapporté en *4QMMT*, ce à quoi s'ajoute l'arrière-fond de la *Vorlage* des LXX. (165)

Ainsi s'explique l'insertion du *Psaume* 122, *Psaume des montées, de David*, dans ce manuscrit, comme la réalisation de la prophétie, Jérusalem où montent en pèlerinage les tribus au temple de Yahvé, mentionné au début et à la fin du *Psaume*, et centre de la dynastie davidique, ajoutant au genre de louange de ces compositions. (166)

Fragment 11 :

1] ◦ים נעדר א[ ]
2] אותם ולוא א[ ]
3] לם הואה מראם[ ]
4] הוא]ה[ ]

[1]...].s manqua .[... [2]...] eux et ne .[...]pas[... [3]...].. *Lui* leur faisant voir[... [4]...]lui[...

À la ligne 3, il est peu probable que le participe soit une orthographe défective de ירא dans un manuscrit en *scriptio plena*. (167)

Fragments 12, 13 et 14 :

Au fragment 12,]יום[est sans contexte. Au fragment 13, ligne 1,]אדמה[est certain (voir Jos 23,13.15), et ligne 2, lire probablement]ט◦[.

Au frg. 14, la lecture ויירש]ו[, ligne 1 peut s'accommoder en plusieurs passages du manuscrit, voir frg. 3, mais aussi frg. 9 i, d'autant que]ו [est à lire à la ligne 2.

Fragment 15 :

1] הים ◦[ ]
2] אנ]תדון [ ]

[1]...]la mer .[... [2]... An]thédon [...

(165) *4Q522* n'est pas qu'une copie essénienne comme l'écrit Tov, « The Rewritten Book of Joshua », 255, ni à placer dans une catégorie intermédiaire avec Dimant, « Between Sectarian and Non-Sectarian », 118-21, ni non essénienne avec Eshel, « A note on a recently published text », 92-93, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 166, bien au contraire tout converge pour en faire une composition essénienne.

(166) Malgré les critiques de Tov, « The Rewritten Book of Joshua », 249-50, retenues par Dimant, « Two Discourses from the Apocryphon of Joshua », 61, n. 41. Toute cette colonne est centrée sur Jérusalem et le temple, tout comme aussi l'interprétation de la malédiction de Josué en *4Q379* 22 ii et *4Q175* 21-30 qui mentionnent explicitement la reconstruction de Jérusalem par les deux frères. L'attente visionnaire de la conquête est parfaitement appropriée à ce manuscrit, *pace* Dimant.

(167) Comme le suggère Feldman, *The Rewritten Joshua*, 148-49.

La mention d'Anthédon à la ligne 2, ville des environs de Gaza, pourrait se situer parmi les villes non conquises, voir frg. 9 i et Jos 11,22, Jg 1,18[LXX] ; 6,4, même si Jos 10,41 et 15,47 l'incluent en Judah qui mentionne **הים הגדול** (*qeré*). (168) Cette ville mentionnée pour la première fois parmi les conquêtes d'Alexandre Jannée (Flavius Josèphe, *Ant*. XIII § 357) appuie une composition de l'époque hellénistique.

Fragment 21 :

1] קמה[
2] אמרו[

[1]...](elle) se leva(nt) [2][...]ils dirent [3][...

Pour la ligne 1, voir *e. g*. Jos 2,11 avec la négation et un sujet féminin **ולא קמה עוד רוח**, et pour la ligne 2, Jos 2,14, **ויאמרו**. Voir frg. 1.

Fragments 22-26 = *Psaume* 122 :

1 [שיר המעלות לדוי]ד שמחתי ב[אומרים]לי ב[ית יהוה נלך עומדות היו[
2 [רגלינו בשעריך]ירושלם ירו[שלם]הבנוי[ה כעיר שחוברה לה יחדו ששם[
3 [עלו שבטים] שבטי יה עדות לישראל להוד[ות לשם יה]וה כי שם [ישבו[
4 [כסאות למ]שפט כסאות לבית דויד שאל[ו שלום י]רושלם ישליו
5 [אוהביך יהי שלום]בח[י]לך[ש]ל[ו]ם בארמו[נותיך למען]אחי ורעי אד[ברה[
6 [נא שלום בך *vac* למען בית יהו]ה [אלוהינו אבקשה] שלום ל]ך
]*vacat*[

[1]Cantique des Montées. À Davi]d. Je me suis réjouis quand on m'a [dit] : [Allons au]Te[mple de Yahvé ! Se tenaient [2]nos pas dans tes portes]Jérusalem. Jéru[salem] bâti[e comme une ville où l'ensemble est relié, c'est là que [3]montent les tribus,] les tribus de Yah, une règle en Israël pour célé[brer le nom de Yah]vé, car là [se trouvent [4]les sièges pour le d]roit, les sièges de la maison de David. Appel[ez la paix de Jé]rusalem ! Que soient en paix [5][ceux qui t'aiment ! Advienne la paix]dans tes rem[p]arts,[la pai]x dans [tes] châtea[ux ! Pour]mes frères et mes amis, je di[rai [6]paix en toi ! (*vacat*) Pour le temple de Yahv]é [notre Dieu, je demande] la paix pour[toi.

Ces cinq fragments sur une autre colonne (169) ont conservé une bonne partie du *Psaume des montées* avec quelques variantes intéressantes d'avec le TM déjà relevées et des différences avec la copie *11QPs*^{a} III 7-14. (170)

(168) L'appartenance des petits fragments 16 - 21 n'est pas certaine, tant leur contenu est réduit.

(169) Non au-dessous du frg. 9 i comme le suppose Tov, « The Rewritten Book of Joshua », 249-50, la forme des fragments les suppose sur la colonne suivante dans l'enroulement du rouleau tout comme le frg. 8 dans celle précédant 9 i.

(170) Voir Puech, DJD XXV, 68-70, *id*., « Un autre fragment du *Psaume* 122 en *4Q522* (*4Q522* 26) », *RQ* 77 (2001) 129-32, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 76, et

L'insistance de ces restes du manuscrit sur le temple et sa construction par David et son fils, sur l'autel et le sacerdoce, et le siège de la dynastie davidique à Jérusalem encore à conquérir laissent supposer la profanation du lieu saint par Antiochus IV Épiphane d'une part. D'autre part, la séparation des pouvoirs royal et sacerdotal avec la prééminence du sacerdoce sadocite reflètent une opposition critique de la pratique hasmonéenne qui a relié les deux dans les mains d'un seul et qui a péché en changeant les observances de la Loi pour imiter les nations. Que Jérusalem ne soit pas encore prise par Josué dans le livre de *Josué* n'a aucune importance dans la projection 'prophétique' de la réécriture de l'histoire pour l'auteur de la composition, et l'insertion du *Psaume 122 à David* dans la composition. (171) Les variantes du Psaume davidique échangeant aux vv. 7 et 9 שלוה et טוב par שלום, (= cinq fois dans le Psaume) doit aussi laisser soupçonner quelque arrière-plan difficile de l'époque de son auteur, et appuyer une composition essénienne.

4- 5Q9 - *Ouvrage avec toponymes,* (*4QApocJosué*^{d} ? ou *4QApocryphe de Josué D* ?) :

Le manuscrit *5Q9* avec 7 petits fragments en écriture hérodienne, rapporte des listes de toponymes, le plus souvent par paires, comparables à celles de *4Q522*, mais cependant sans aucun recoupement assuré. (172)

Fragments 1a-b :

Frg. 1a :

[והכ]ה ישוע[ ] 1
[ואת מ]קדה את[ ] 2
[את ק]עיל[ה] 3

[1]... et frap]pa Josué[... [2]... et Maq]qédah, [... [3]... Qe]ïla[h ...

Feldman, *The Rewritten Joshua*, 151-52. Y. Baruchi, « Reconstruction of the Missing Sections in the Psalms Scroll (11QPs[a]): A Study of Three Psalms », *Textus* 22 (2005) א-יג, estime que le *Psaume* 122[TM] est une révision du texte en fonction du Psaume de pèlerinage.

(171) Malgré les remarques de Tov, « The Rewritten Book of Joshua », 249-50.

(172) Voir J.T. Milik, « 9. Ouvrage avec toponymes », in *Les 'Petites Grottes' de Qumrân* (DJDJ III ; Oxford : Clarendon Press, 1962), 179-80, Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 62, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 176-81.

La lecture du frg. 1a est assurée, restaurer sans doute le verbe, voir Jos 12,7 pour la séquence des autres lignes, ou le verbe de Jos 11,18. (173) Le toponyme de la ligne 2 doit être restauré מקדה, et celui de la ligne 3 en ק[עיל]ה, tous deux bien attestés en Judah en Jos 10,10-29 ; 12,16 ; 15,41 et Jos 12,15 ; 15,35.44 respectivement, voir *4Q522* 9 i 12.

Frg. 1b :

1] וה]חווי ו[[
2]]ואת קד/ר[[
3a]]ע[[

[1]... et le]Hivvite et[le ... [2]...]et Q.[...

La lecture de la ligne 1 paraît la seule recevable, à la cassure *ḥet*, difficilement *qof* mais *waw* est exclu. Le toponyme, ligne 2, peut être lu קד]ש, ou קר](י)ת avec plusieurs compléments possibles, toutes des localités dans le sud. Le frg. 1b 1-2 pourrait se situer dans les lignes 2-3 du frg. 1a par un écartement semblable. Le Hivvite habite la montagne, voir Jos 12,8, avec une suite de gentilices coordonnés, voir encore 11,19, les hivvites habitant Gabaon.

Fragment 2 :

1]]את צידון [[
2] את יפ]וא ואת יק[נעם [
3]]◦[

[1]...] Sidon [... [2]... *Japh*]o et Yoq[néam, ...

La mention de Sidon ne recoupe pas celles de *4Q522* 7 2 et 8 4. À la ligne 2, la mention de Japho paraît à retenir, voir Jos 19,46, 2 Ch 2,15 et Esd 3,7. Comme Sidon, Jaffo est un port, et le prochain toponyme Yoqnéam au Carmel est en Zabulon (Jos 12,22 ; 19,11 ; 21,34), localités non conquises par Josué. (174)

Fragment 3 :

1]]וק[[
2] את]◦ ואת תמ[נו [
3]]◦◦[

(173) La première lettre ne peut être *waw* (avec tous les auteurs) sans tête à gauche. Feldman, *The Rewritten Joshua*, 176-77, ne retient pas le joint des trois morceaux et les comprend séparément, cependant deux morceaux joignent parfaitement pour former le frg. 1a, mais avec des lectures différentes.

(174) La languette de cuir déplacée porte des restes du *waw*, puis à la cassure, jambage de *yod* possible et reste d'une longue hampe bien distincte sur PAM 42.317, qui ne peut convenir qu'à *qof*. Une lecteur עכ]וא « A]cco » serait-elle préférable ?

[1]...]*on*[... [2]...]. et T*im*[*no*(?) ...

Ligne 1, soit]ון[ou]ין[. Ligne 2, pied de lettre (*bet* ou *taw*), puis **ואת** de lecture certaine, et à la cassure *mem* vraisemblable (*pe* exclu), voir *4 Q522* 9 i 13. (175).

Fragment 4 :

1] א]ת עין צידון[[
2] את]צד/רדו וא[ת [

[1]...] ʿAïn Sidon[... [2]...]*Çed/rado*(?) et[...

Le toponyme ʿAïn-Sidon, inconnu, pourrait-il être identifié à *ʿyn Ydll*-Bostan esh-Sheikh, près de Sidon, et la lecture Çedado/Çerado (voir Nb 34,8 **צדדה** et Σεραδακ) à la frontière nord de Canaan serait-elle acceptable ? (176)

Fragment 5 :

1] א]ת כוכבה ואת[[
2]]◦ ואת שרדי ואת[[
3] י]ש[בו]על מי-דן ו◦[[

[1]...] Kaukabah et [... [2]...]. et Sharédî et[... [3]... (ils) ha]b[itaient] au bord des Eaux-de-Dan et .[...

Plusieurs localités portent le nom Kaukabah dans la région nord comme le laisse entendre encore la ligne 3, les Eaux-de-Dan, au sud-ouest de l'Hermon, voir *1 Hen* 13,7. La localité Sharédî pourrait être Sarîd de Jos 19,10.12, en Zabulon comme l'a suggéré Milik. La lecture de la ligne 3 est assurée, la dernière lettre pouvant être lue *bet*/*kaf*/*mem*. (177)

Fragment 6 :

1]]ואת קטנת[[
2] ח]דיד ואת צרדה[[
3]]ויבאו כול [[

[1]...]et Qatanat[... [2]... Ha]did(?) et Çerédah[... [3]...]et tous vinrent [...

(175) Le cuir est plissé, mais *bet-yod* (Milik, Feldman, *The Rewritten Joshua*, 178) sont impossibles.

(176) À défaut, une graphie défective ה]אמרי serait-elle exclue ?

(177) Voir Milik, DJDJ III, 179-80, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 179-80.

Qatanat serait à situer en Zabulon, Jos 19,15, et Çerédah non loin de Sichem (1 R 11,26). La lecture ח]דיד, possible, serait à l'est de Lod, Esd 2,33, Ne 7,37 ; 11,34. (178)

Fragment 7 :

1]]אנש[י [
2]]א◦[[

[1]...]les homme[s ... [2]...]..[...

Ces restes de listes de toponymes, bibliques et non bibliques, pas tous identifiables avec certitude, sont des localités pour la plupart non conquises par Josué à la périphérie de Canaan ou attribuées à différentes tribus. La plupart des toponymes sont connus de *Josué* et des livres ʿhistoriques' de la Bible. (179) Malgré la forme de composition, 'x et y', parallèle à *4Q522* 9 i, l'état de conservation des deux copies ne permet aucun recoupement, si on retient la restauration ואת יושבי צ]ידון en *4Q522* 8 4. A-t-on affaire à une réécriture de *Josué* ?

5- *Masada Apocryphe de Josué* (*Mas 1039-211 = Mas 11*), ou *Masada Psaume de Josué* ? :

Deux fragments ont été identifiés comme appartenant à un *Apocryphe de Josué* à Masada, la copie est datée de la période hérodienne ancienne, fin du 1er s. avant J.-C. (180) Ils appartiennent probablement à une même colonne mais sans joint entre eux.

Frg. b *marge supérieure*

1 המלכים א]שר בעבר הירד[ן [
2 יב׳א]נפלם לפנ[י בני ישראל [

(178) Voir F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II (Paris : Lecoffre-Gabalda, [2]1938), 340-41, site qui, suivant la Mishna, aurait été fortifié au temps de Josué.

(179) Pour une vue générale de la région, voir W. Schlegel, *Satellite Bible Atlas. Historical Geography of the Bible*, 2013, www.bibleplaces.com/sba ; www.facebook.com/SatelliteBibleAtlas : 4-1 Israelite Tribal Allotments, 4-2 Unconquered Territories.

(180) Voir S. Talmon, « Fragments of Bible-Related Compositions », (voir note 40), 105-116, mais plusieurs lectures sont à revoir. Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 62, estime que ces fragments n'ont aucun lien avec *Josué*, pas même le style. D'après G. Bonani, M. Broshi, I. Carmi, S. Ivy, J. Strugnell, W. Wölfi, « Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls », *ʿAtiqot* XX (1991) 27-32, p. 28 et 30, la copie daterait de 169-93 av. J.-C. (2095 +/-28), calibré à 196-2 av. J.-C. à 95% de probabilité, datation très approximative !

Frg. a

1 [ ]ם[ ]
2] וי]אמרו א[ל ישוע [
3] ויט עליה]ם יד יום[ה [
4 [ויראו אשר ה]ק[ר]יאה ויפחדו[אויבים מפניהם ובני ישראל]
5 [היו מרומ]מים לשם עליון כי ראו א[שר עשה אדוני עמהם]
6 [וכי אל]נלחם לעמו באויביהם ולוא [ערצו ולוא חתו]
7 [ולוא יראו]מפניהם כי אל עמהם ויברכם וירשם כ[ול]ם
8 [וכול אשר]דבר עליהם בא להם ולוא[נפ]ל דבר ארצה
9 [ומימי הח]סד הרבה להם מואדה *vac.* ג[ד]ול אדוני

marge inférieure

Frg. b- [1]... *les rois* q]ui (sont) outre-Jourdai[n... [2]... *lorsqu'Il/Dieu provoquera*]leur chute devant[*les fils d'Israël* ...
Frg. a- [2]...]ils dirent à[*Josué*(?) ... [3]... *et il étendit contre*]eux la main le jour[de la *prise de* ... [4]*et ils virent ce qui*]lui [a]d[vi]nt et furent effrayés[*les ennemis devant eux, et les fils d'Israël* [5]exal]taient le nom du Très-Haut, car ils ont vu ce q[ue *le Seigneur a fait pour eux* [6]*et que* Dieu]combattait pour son peuple contre leurs ennemis, et [ils] n'[*eurent*]pas[*peur et ils ne furent pas terrifiés* [7]*et ils ne craignirent pas*]devant eux, car Dieu était avec eux, et Il les bénit et Il les déposséda t[ou]s ; [8]et tout ce qu']Il leur avait dit, leur arriva, et pas une parole ne[tom]ba à terre, [9]*et depuis le*(s) *jour*(*s*) de la fa]veur, Il les a fait multiplier extrêmement. *vacat* G[ra]nd est le Seigneur //[[1](et louable hautement), Lui qui fait ...

La première ligne du fragment b a des parallèles exacts en Jos 2,10 ; 5,1 et 9,1.10 au sujet des rois de Canaan. À la ligne 2, lire plus vraisemblablement נפלם[, 'leur chute', allusion à la chute des rois cananéens de la ligne précédente. (181) La chute des rois et de leurs royaumes est bien plus attendue que leur humiliation devant les Israélites de Josué.

Au fragment a, la lecture אמרו א]ל[est assurée et elle devrait s'adresser à Josué comme souvent en Jos 2,24 ; 7,3 ; 9,6.8.9. La ligne 3 paraît faire allusion au jour de la conquête de Aï, lorsque Josué étendit la main jusqu'à la victoire finale, Jos 8,18 et 26, Si 46,2. La ligne 4, en lisant ק[ר]יאה[, *hif'îl* avec un accusatif féminin, (182) semble viser la conquête de la ville de Aï et le désastre subi, anathème et ruine qui ont effrayé les rois ennemis d'Israël (Jos 8,14-29 ; 10,2). L'effroi ensuite pourrait aussi faire allusion à Jos 10,1-2 après la prise de Gabaon. (183)

(181) La lecture נ]ופלם[de l'éditeur est exclue, ainsi que וי]שפלם[de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 182-84, en écriture défective, on attend le *yod* du *hif'îl*, et le tracé convient aussi bien à *nun*.

(182) La lecture du substantif הקריאה 'proclamation' (Jon 3,2) n'est pas attendue ici.

(183) La lecture יום est certaine, ligne 3, et au-dessus du *lamed*, ligne 5, le point d'encre peut être celui de la hampe de *qof*, non lu par l'éditeur et Feldman.

À la cassure de la ligne 5, les restes de *mem* et de *yod* permettent de lire מרוממים en accord avec le nom du Très-Haut, théonyme bien attesté dans l'*Apocryphe de Josué 4Q378* 26 1-4, *4Q379* 18 6, et déjà en *Sira* 46,5 à propos de Josué. (184) Cette louange à l'action divine pourrait faire pendant à l'acte liturgique de Jos 8,30-35. À la ligne 6 la lecture נלחם paraît s'imposer. (185) Elle a un parallèle direct en Jos 10,14.42 כי יהוה נלחם לישראל, 23,3.10, voir aussi Dt 3,22, 2 Ch 20,29. La restauration à la fin de la ligne 6 et au début de la ligne 7 s'appuie sur Jos 1,9 ; 8,1 ; 10,8.25. Pour le dernier mot de lecture certaine, ligne 7, voir Jos 13,12. (186) En Jos 22,6, c'est Josué qui bénit les tribus d'outre-Jourdain. La ligne 8 paraphrase Jos 21,45 : לא נפל דבר מכל הדבר הטוב אשר דבר יהוה אל בית ישראל הכל בא, ou 23,14. Dans ces lignes l'auteur semble éviter l'usage du tétragramme, voir שם עליון (voir *4Q434* 2 10), אל et אדוני. À la ligne 9, la lecture סד[s'impose grâce au ductus spécifique du *samek*, d'où la restauration minimale proposée. (187) Après le discours de Josué, commence une louange, type de *Psaume de Josué*, invoquant « Grand est le Seigneur », expression en Ex 18,11 et Si 46,5b[lxx] mais עליון en hébreu, voir aussi Pss 48,2 et 145,3. Les restaurations donnent une largeur de colonne de 14 cm.

Ainsi lus, ces fragments appartiennent certainement à un *Apocryphe de Josué*, (188) où se retrouvent récits, discours et hymnes, les 'Psaumes' que lui attribuent *4Q379* 22 ii 7 et *4Q175* 21. L'origine qumranienne du manuscrit ne fait aucun doute par l'orthographe typique (מואדה) de la copie, ainsi que par la composition et les substituts du Nom divin. Mais le contenu qui ne recoupe pas *4Q378, 4Q379*, *4Q522* et *5Q9*, paraît être des restes d'une composition différente. (189) En

(184) La lecture כו[לם de Feldman, *The Rewritten Joshua*, 182-84, n'est pas possible.

(185) Avec Talmon, « Fragments of Bible-Related Compositions », 110, malgré Feldman, *The Rewritten Joshua*, 182-85, la trace ne convient pas spécialement pour le point du crochet trop haut de *waw*.

(186) *Contra* Talmon, « Fragments of Bible-Related Compositions », 106, 110, et Feldman, *The Rewritten Joshua*, 182-85, *reš-šin-mem* sont certains.

(187) Mais ni ם ni בוד (Talmon et Feldman, *in loc.*) ne rendent compte du tracé. חסד est employé en Jos 2,12.14, mais aussi en *4Q522* 9 ii 7, et il revêt une gamme de nuances. On peut aussi restaurer au singulier : Et depuis le jour de la fa]veur, ...

(188) Avec Talmon, « Fragments of Bible-Related Compositions », 105, signalant la première suggestion de Yadin : « Possibly we have here an apocryphon on Samuel », avec l'allusion à 1 S 3,19.

(189) Avec Talmon, « Fragments of Bible-Related Compositions », 114, « The linguistic and literary analogies buttress the proposition... that the Masada fragment stems from a work of the Covenanters' school », et « This interpretation underpins the thesis that both 'Joshua Apocryphon' from Masada and the Qumran 'Apocryphon of Joshua', are specific *yaḥad* works, rather than components of the general Jewish literary heritage of the time » (p. 115-16). Pour Talmon, cet *Apocryphe de Josué* paraphrase la

effet, rien ne prouve que ces cinq rouleaux apocryphes dérivent d'une même et unique composition, excepté peut-être *4Q522* et *5Q9*. Les fragments de récit en prose à la troisième personne, résumant en quelques lignes plusieurs points de *Josué* et introduisant une louange (frg. 1a 9), pourrait comme *Sitz im Leben* faire partie des *Psaumes de Josué* dont traitent *4Q379* 22 ii et *4Q175,* comparer *11QPsAp* XXVII 2-11 et Si 46,1-8. Quoi qu'il en soit, ce rouleau dont la composition est différente de celle des manuscrits étudiés ci-dessus et qui n'a été ni copié ni composé à Masada, (190) y a été apporté avec d'autres rouleaux (*Cantiques de l'holocauste du sabbat, Apocryphe de la Genèse, Sira*, [*pseudo*-]*Jubilés*) par un des membres de la Communauté qumranienne fuyant l'arrivée des Romains lors de la prise de Jéricho et de Qumrân en 68 pour trouver refuge dans la forteresse jusqu'en 73.

Pour être complet, il faut signaler les mentions de Josué dans la *Chronologie biblique 4Q559* 4 4 -7, (191) en *CD* V 4 et en *1Q22-Dires de Moïse* I 12, mais plus *4Q123*. (192)

Conclusion

Les fragments de ces compositions relatifs à plusieurs chapitres de *Josué* paraphrasent et réécrivent des récits, ajoutant des discours et des prières, 'Psaumes' que *4Q379* 22 ii 7 et *4Q175* 21 attribuent à Josué. Les restes retrouvés et lisibles de *4Q378* et *4Q379* se rapportent davantage à la première partie du livre, depuis la mort de Moïse en *Deutéronome*, et autour de la traversée du Jourdain, avec des allusions au discours final et à quelques autres passages. Il est cependant à noter qu'aucun des fragments de ces deux manuscrits ne se recoupe, ce qui laisse supposer, malgré leur état fragmentaire, qu'ils appartiennent à des compositions parallèles et non à une même composition. Les

finale du livre de *Josué* 23-24. Tov, « The Rewritten Book of Joshua », 252, a suggéré que le rouleau de Masada serait du même type que les quatre autres, *id.*, « A Qumran Origin for the Masada Non-Biblical Texts? », *DSD* 7 (2000) 57-73, p. 65. Mais à la suite de Dimant, Feldman, *The Rewritten Joshua*, 185-86, récuse une composition essénienne ainsi qu'un classement comme *Apocryphe de Josué*.

(190) Avec A. Yardeni, « A Note on a Qumran Scribe », in *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean, and Cuneiform*, ed. M. Lubetski (Hebrew Bible Monographs 8 ; Sheffield : Sheffield Phoenix Press, 2007), 287-98, pour la main du copiste.

(191) Voir E. Puech, « 559. 4QpapChronologie biblique ar », in *Qumran Grotte 4 XXVII. Textes araméens, Deuxième partie* (DJD XXXVII ; Oxford : Clarendon Press, 2009), 263-89, p. 278-82, pour la traversée du Jourdain, la circoncision, les séjours à Galgala, Silo et Sikima, et la mort d'Éléazar et de Josué.

(192) *4Q123* est maintenant identifié comme *4QPaléo-Josué*, voir note 1, contrairement encore à Feldman, *The Rewritten Joshua*, 168-75, 187-90, 194, 199, qui en reste à une *paraphrase de Josué*.

fragments de *4Q522* et de *5Q9* sans recoupement avec les deux précédents, ni même entre eux, se rapportent essentiellement à l'envoi des espions (*Josué* 2), à l'incident des Gabaonites (*Josué* 9) et à la conquête du pays tout en signalant nombre de localités non conquises, et l'impossibilité d'installer l'arche à Jérusalem tout en annonçant la conquête et la construction du temple par la dynastie davidique, une composante des attentes messianiques de *4Q175*. Enfin, *MasApocJosué* fait appel à plusieurs passages de *Josué*, du début à la fin du livre, et paraît être une autre composition de la deuxième génération. L'appartenance de tous ces manuscrits à une même composition est donc loin d'être assurée, même si tous concernent le livre de *Josué* et des sujets connexes. (193) Chacun paraphrase à sa manière certains passages du livre en utilisant la parénèse et l'exhortation, amplifiant ça et là le récit biblique, en reprenant la malédiction de Jos 6,26 visant une actualisation de la reconstruction de Jérusalem sans couvrir l'ensemble du livre, les œuvres se complétant. Seule la reconstruction matérielle des rouleaux encore à faire (194) et leur longueur pourraient apporter une réponse plus ferme et autoriser une appellation *Apocryphe de Josué*[a-e] pour les cinq copies, ce qui paraît d'ores et déjà très peu vraisemblable, d'où la proposition de les désigner *a minima* comme *Apocryphe de Josué* A, B, C, D, E, ou même de faire de *4Q378, 4Q379* et de *MasApocJosué* des copies des *Psaumes de Josué*, appellation tirée de ces manuscrits, où les passages de prière et de louange d'action de grâces sont bien présents.

En revanche, même s'il paraît fortement probable que les cinq manuscrits (*4Q378, 4Q379, 4Q522, 5Q9* et *MasApocJosué*) sont des copies de compositions différentes, la date de leur composition essénienne, comme l'exige le lieu de découverte ou de provenance, doit remonter dans le dernier tiers du 2e s. av. J.-C. pour les quatre premiers tout au moins. La paléographie situe l'écriture semi-cursive de la plus ancienne copie *4Q379* à la période hasmonéenne déjà vers la fin du IIe s., ce qu'appuie la copie qumranienne de *4Q175*, *circa* 100 ou peu

(193) Voir E. Qimron, « Concerning the 'Joshua Cycles' from Qumran », *Tarbiz* 63 (1994) 503-08 (*'ivrît*), et Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, 71, doute que *4Q522* soit un autre manuscrit de l'*Apocryphe de Josué* à l'instar de *4Q378-4Q379*, contrairement à Tov, « The Rewritten Book of Joshua », 247-54, « likely » (247), puis « possibly » (253), et Dimant, « Between Sectarian and Non-Sectarian », *passim*. J'ai émis des objections en qualifiant dès le départ *4Q522* de 'Prophétie de Josué' pour le distinguer des deux autres manuscrits, voir maintenant en ce sens Feldman, *The Rewritten Joshua*, 187-93, en notant l'absence de recoupements et en étudiant les techniques, traditions et motifs exégétiques de chaque manuscrit, pour conclure à cinq compositions indépendantes.

(194) Elle n'a pas été tentée ici, car elle aurait dépassé les proportions de cette note déjà longue.

après, la colonne qui cite manifestement en quatrième position le passage sur la malédiction des re-bâtisseurs de *La* ville. Cette datation s'impose aussi par les corrections de *4Q379* qui prouvent que cette copie n'est pas l'original. Sa composition doit donc se situer certainement dans la deuxième moitié du 2e s. av. J.-C., *circa* 130, ce qu'a permis de préciser enfin l'identification des deux frères maudits, Jonathan et Simon Maccabées qui ont rebâti la Ville, Jérusalem, sur le sang. Une critique anti-hasmonéenne au cœur de l'interprétation de la malédiction de *Josué* et de la non-conquête de Jérusalem occupée par les ennemis jébusites empêchant la construction du temple et, en conséquence, le rétablissement du culte authentique à Jérusalem, met l'emphase sur le sacerdoce légitime de leur opposant, l'auteur probable de la composition. La prééminence du sacerdoce sur le pouvoir politique, spécialement marquée dans l'actualisation en *4Q522,* y est constamment rappelée avec la consultation des Urîm et Tumîm pour la réussite de l'héritage du pays donné par Dieu à Josué et au rétablissement du royaume. Cette même opposition est déjà celle de *4QMMT*, une première composition qumrano-essénienne du milieu du 2e s. (195) et confirme l'identification du roi Jonathan (Maccabée) en *4Q448* et de Jonathan (Maccabée) en 4Q523. (196)

L'utilisation du tétragramme ou d'autres théonymes dans ce qui relève de citations de livres faisant autorité ne s'oppose nullement à une composition qumranienne de la première génération, loin de là. (197) On y retrouve déjà les débuts du vocabulaire essénien avec la mention de ʿl'homme de Bélial', ʿle Dieu des connaissances' et même les premiers usages du *pesher* bien attesté ensuite dans leurs compositions. L'usage du calendrier solaire pour la traversée du Jourdain selon la

(195) Il ne saurait être question, sans quelque *a priori*, de distinguer composition essénienne et non essénienne, proposée par Dimant, « Between Sectarian and Non-Secrarian », contestée par García Martínez, « Light on the Joshua Books from the Dead Sea Scrolls », 151-59, même si on ne peut souscrire entièrement aux conclusions de l'auteur.

(196) Voir E. Puech, « Jonathan le prêtre Impie et les débuts de la Communauté de Qumrân, *4QJonathan* (*4Q523*) et *4QPsAp* (*4Q448*) », in *Hommage à Józef T. Milik*, *RQ* 17/65-68 (1996) 241-70, malgré bien des voix discordantes.

(197) Newsom, « 378-379. 4QApocryphon of Joshua[a-b] », 238-39, exclut une composition qumranienne, à la suite de E. Tov, « The Orthography and the Language of the Hebrew Scrolls », 31-57, mais une orthographe défective est un argument très insuffisant pour faire d'un manuscrit une copie importée à Qumrân, les copistes de la première génération en particulier pouvaient continuer leurs habitudes antérieures. Feldman, *The Rewritten Joshua*, 199-200, refuse une composition essénienne de ces manuscrits, pour assigner les critiques anti-hasmonéennes à un cercle sacerdotal. Mais comme ce peut difficilement être le milieu sadducéen très mal connu et non anti-hasmonéen, reste le milieu essénien violemment anti-hasmonéen, ce qui explique leur composition et leur présence dans la bibliothèque de Qumrân, mais inconnus ailleurs.

chronologie du comput des années jubilaires corroborerait une composition essénienne. Le nombre de copies de ces paraphrases retrouvées à Qumrân et à Masada mais provenant de Qumrân, même si elles ne sont pas des copies d'un unique original, en souligne tout l'intérêt dans la Communauté, ce que confirme la citation dans le quatrième paragraphe de *4QTestimonia*. L'orthographe mixte, défective et pleine, des copies ne s'y oppose pas, cela dépend principalement du copiste et de leur datation paléographique respective. *4Q379* cite la *Vorlage* des LXX connue dans les manuscrits de *Josué* à Qumrân, *4Q48* 2-3 2, ce qui en souligne aussi son ancienneté, et un état de la transmission du texte à cette époque, *Vorlage* connue aussi de *4Q378* et de *4Q522*, y compris dans l'emploi systématique de la forme du nom ישוע-Ιησους, forme inconnue des copies du livre de *Josué* à Qumrân. Se pose alors la question de la réécriture du livre : la *Vorlage* des LXX connue de ces compositions ou le texte proto-massorétique plus tardif ? En définitive, ces copies soulignent l'importance du livre de *Josué* et du *Deutéronome* en particulier pour son/ses auteur(s) dont il(s) a/ont tenu à préciser des points obscurs dans les récits en puisant à leurs sources des livres reçus de la Loi, et à composer des prières/Psaumes attribués à Josué. Une datation de la première composition *circa* 130 avant J.-C. (198) paraît s'imposer pour *4Q379* tout au moins, et vers la fin du 2e s. pour les autres trois, et peu après pour *MasApocJosué*, ce qui est un résultat d'une certaine importance pour des rouleaux de la bibliothèque qumranienne.

Ces nouveaux collationnements des fragments de manuscrits inspirés du livre de *Josué,* qualifiés par défaut d'*Apocryphes de Josué A-E*(?), ont passablement renouvelé l'intérêt pour l'étude du livre, la réception du texte et son histoire, des variantes appuyant la *Vorlage* des LXX ou une tradition parallèle qu'on ne peut trop vite qualifier d'harmonisante, ainsi que sa légitimité à la suite du Pentateuque. Mais la présentation de Josué comme figure prophétique rattacherait le livre aux 'Premiers Prophètes'. Le but de ces lignes aura été atteint s'il permet de relancer l'étude de ces manuscrits sur des bases plus assurées.

Émile PUECH
CNRS-Paris & EBAF-Jérusalem

(198) Composition contemporaine du *Rouleau du Temple* dont Josué sert de prototype pour la conduite du roi et la consultation des Urîm et Tumîm auprès du grand sacerdoce.

THE *GĒR* IN THE DAMASCUS DOCUMENT: A REJOINDER

Summary

This article responds to the recent proposal that the גר in the Damascus Document is a legal-rhetorical fiction. After summarising the argument for the fictitious גר, the article identifies three underlying assumptions and evaluates them in the light of wider and more recent discussions in Qumranology. It is argued that the "synchronic" reading of the sectarian texts are problematic and that it falls prey to over-harmonisation of evidence. It would be better to interpret the diverging attitudes towards the גר in the Dead Sea Scrolls as emanating from different communities or time periods, especially in the light of the recent move towards positing multiple communities behind the Scrolls.

Introduction

The nature and the possibility of conversion in Second Temple Judaism has received much attention of late. It is widely agreed that the status and the identity of the גר attested in the Hebrew Bible was not monolithic and that the concept of the גר underwent significant development. (1) However, the precise nature and extent

(1) A number of studies analyse the changing identity and status of the גר: Christiana van Houten, *The Alien in Israelite Law*, JSOTSup 107 (Sheffield: JSOT Press, 1991); Christoph Bultmann, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff "ger" und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, FRLANT 153 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992); José E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel: The* גר *in the Old Testament*, BZAW 283 (Berlin: Walter De Gruyter, 1999); Markus P. Zehnder, *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des "Fremden" im Licht antiker Quellen*, BWANT (Stuttgart: Kohlhammer, 2005); Reinhard Achenbach, Rainer Albertz, and Jakob Wöhrle, eds., *The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, BZABR 16 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011). For the גר in Genesis, see: Elisabeth R. Kennedy, *Seeking a Homeland:*

Revue de Qumran 28(1) [107], 117-126. doi: 10.2143/RQ.28.1.3149526

of this development continue to be debated. With the exception of Kaufmann and his followers, (2) critical scholars tended to date priestly writings in the exilic or postexilic period and see the גר in priestly writing as more or less a proselyte. (3) Recent works largely follow the basic thesis of Bertholet but see the גר not as a proselyte but as a well-integrated (both socially and religious) resident alien. (4)

In Qumranology, although a number of studies include an incidental consideration of the status and the identity of the גר, full-fledged analyses of the גר in the Dead Sea Scrolls have been scarce. (5) Katell Berthelot attempts to fill this gap by studying most of the occurrences of גר in the Scrolls. (6) She aims to determine why certain texts from Qumran, most notably Florilegium (4Q174), (7) exhibit a hostile attitude

Sojourn and Ethnic Identity in the Ancestral Narratives of Genesis, BibInt 106 (Leiden: Brill, 2011). For the גר in Deuteronomy, see: Mark A. Awabdy, *Immigrants and Innovative Law: Deuteronomy's Theological and Social Vision for the* גר, FAT 2/67 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013). On the translation of the גר in the LXX, see: Matthew Thiessen, "Revisiting the Prosēlytos in 'the LXX,'" *JBL* 132 (2013): 333-50.

(2) Yeḥezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trans. Moshe Greenberg (London: George Allen & Unwin, 1961); Menahem Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Oxford: Clarendon Press, 1978); Avi Hurvitz, "The Language of the Priestly Source and Its Historical Setting—The Case for an Early Date," in *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 16-21, 1981: Panel Session: Bible Studies and Hebrew Language* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1983), 83-94; Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Yale Bible 3 (New York: Doubleday, 1991), 3-35; Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Philadelphia: Fortress Press, 1995). Milgrom contests the possibility of religious conversion in the preexilic and exilic periods but thinks it emerged in the postexilic period. Jacob Milgrom, "Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel," *JBL* 101 (1982): 169-76.

(3) Alfred Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Freiburg: Mohr, 1896); D. Kellermann, "גּוּר," *ThWAT* 1:979-91. See also: A. H. Konkel, "גור," *NIDOTTE* 1:836-39; R. Martin-Achard, "גור Gūr to Sojourn," *TLOT* 1:307-10; Paul F. Stuehrenberg, "Proselyte," *ABD* 5:503-5; David L. Lieber, "Stranger and Gentiles," *Encyclopaedia Judaica* 19:241-42.

(4) See essays in Achenbach, Albertz, and Wöhrle, *The Foreigner and the Law*.

(5) Baumgarten thinks the גר in the Damascus Document is a proselyte. Joseph Baumgarten, "Proselyte," in *The Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, ed. Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam (Oxford: Oxford University Press, 2000), 2:700-701.

(6) Katell Berthelot, "La notion de גר dans les textes de Qumrân," *RevQ* 19 (1999): 171-216. Also, see: Ulrich Dahmen, "גּוּר *gūr*," in *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten*, ed. Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen (Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 1:591-93.

(7) Or *4QMidrEschat,* if one accepts, as does Berthelot, Steudel's reconstruction: Annette Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde*

towards the גר while other texts like the Damascus Document evince just the opposite. For Berthelot, the diversity of attitudes results from diversity of definitions of the term גר. She posits that the גר in most Qumran texts preserve the biblical meaning (i.e., the resident alien), but the גר in 4Q174 refers to a convert. Following Shaye Cohen, Berthelot thinks conversion in Judaism emerged during the Hasmonean period (the middle to the end of the second century BCE), as attested by the conversion of Idumeans and Itrureans. (8) The emergence of this social phenomenon engendered a shift in the socio-legal definition of the גר to an overtly religious one.

Yonder M. Gillihan takes Berthelot's article as the point of departure and carefully develops a different line of argument. (9) For Gillihan who limits his focus to sectarian writings, the opposing attitudes, namely, the positive attitude towards the גר in the Damascus Document and the negative attitude towards him (10) in 4Q174, are not to be explained by appealing to shifting definitions of the גר. In fact, Gillihan correctly recognises that the גר in the Damascus Document looks nothing less than a genuine insider, or a gentile proselyte, unlike Berthelot's *étranger intégré à Israël*. Through his thorough textual analysis, Gillihan tentatively proposes that this positive portrayal of the גר in the Damascus Document is a legal-rhetorical fiction, which is derived not from reality but from scriptural exegesis.

This intriguing proposal seems to warrant further discussion, given some wider implications it has for how the nature of the Qumran movement is to be understood within Second Temple Judaism. This article responds to the suggestion that the גר in the Damascus Document is a legal-rhetorical fiction. I will first summarise the main line of Gillihan's substantial article, then identify three assumptions that undergird the proposal and assess their force. I will then conclude by recommending a different direction of enquiry vis-à-vis the גר in the Dead Sea Scrolls.

(*4QMidrEschata.b*). *Materielle Rekonstruktion, Textbestand, Gattung und traditionsgeschichtliche Einordnung des durch 4Q174* (*'Florilegium'*) *und 4Q177* (*'Catena A'*) *repräsentierten Werkes aus den Qumranfunden*, STDJ 13 (Leiden: Brill, 1994).

(8) Katell Berthelot, "La notion," 213. Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties*, Uncertainties (Berkeley, CA: University of California Press, 1999), 109-39. Steve Mason challenges Cohen's thesis: Steve Mason, 'Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History', *JSJ* 38 (2007): 457-512.

(9) Yonder Moynihan Gillihan, "The גר Who Wasn't There: Fictional Aliens in the Damascus Rule," *RevQ* 98 (2011): 257-306.

(10) This article refers to the גר as "him" simply because the גר is, grammatically speaking, masculine singular.

The fictional גר in the Damascus Document

At the outset Gillihan notes that he reads all the Qumran sectarian texts "synchronically," meaning he assumes that the sectarian texts "express a common, if complex, understanding of the term גר." (11) Against the prevalent approach of attributing the multiplicity of attitudes towards the גר to some kind of development surrounding the communal views, Gillihan maintains that the tension vis-à-vis the גר in sectarian writings exists only at the literary level. Never mind the apparent diversity of attitudes on the surface, the sectarian members held a more or less unified, "thoroughgoing anti-Gentile ideology" beneath the surface. (12)

Building on Berthelot's nuanced study, his article systematically considers a number of sectarian, biblical, and rabbinic texts. It briefly considers CD VI 20b-VII 1 and XIV 3-6 and concludes that the גר in the Damascus Document is "a Gentile proselyte who has assimilated fully to the life of the sect." (13) He compares the uniqueness of the גר class in relation to other gentiles who do not fare so well in the Damascus Document: unlike the גר other foreigners are not allowed to go through the initiation process that entitles them to participate in the session of "the Many." Thus in spite of the apparent anti-gentile sentiment (CD XI 2, 12, 14-15; XII 6-11), the Damascus Document portrays the גר as "Torah-observant, ritually pure, eligible to participate in cultic and juridical assemblies as well as procedures of reproof and discipline, and guaranteed material support in times of need." (14) Similarly, 4QLots (4Q279) also attests the full inclusion of the גר into the sectarian life. Other texts like 4QpNah (4Q169) mention the גר in rather neutral terms. Yet, several texts from Qumran evince a manifestly negative attitude towards the גר. The most striking instance is found in 4QFlor (4Q174) 1 i 3-4: (15)

3 [משה מקדש] יהוה כ[]וננו ידיכה יהוה ימלוך עולם ועד הואה הבית אשר לוא יבוא שמה
4 [[עד] עולם ועמוני ומואבי וממזר ובן נכר וגר עד עולם כיא קדושו שם

(11) Gillihan, "The גר Who Wasn't There," 263.
(12) Gillihan, "The גר Who Wasn't There," 264.
(13) Gillihan, "The גר Who Wasn't There," 264-70.
(14) Gillihan, "The גר Who Wasn't There," 270.
(15) The text and translation are taken from: Jacob Milgrom, "Florilegium: A Midrash on 2 Samuel and Psalm 1-2 (4Q174 = 4QFlor)," in *Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents*, vol. 6B of *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, ed. James H. Charlesworth, Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project (Louisville: Westminster John Knox Press; Tübingen: J.C.B. Mohr, 2002), 250-51. The sentence in bold is a quotation of Exod 15:17b-18.

> [Moses, **"The sanctuary**,] **O Yahweh, which your hands have fashioned. Yahweh will reign for ever and ever.**" This (is) the house which these will not enter […] [… for]ever, nor an Ammonite, a Moabite, a bastard, a foreigner, or a proselyte forever, for his holy ones (are) there. (16)

Gillihan sees this negative attitude as reflecting the real view of the sect. Other sectarian texts like 4QMMT$^{a\text{-}f}$ (4Q394-399 + 4Q313), 1QSa (1Q28a), 1QM, and the Book of Jubilees all evidence this anti-gentile sentiment and seem to exclude the גר from the eschatological temple. Following Christine Hayes, he believes that the Covenanters endorsed the "holy seed" thinking, that is, the belief in the intrinsic genealogical purity of the Jews and the unalterable genealogical profanity of gentiles. (17) The holy seed ideology implies that "a גר lineage can never improve and will always have profane status"—a belief that, if true, has clear implications for the status of the גר. (18) The laws of 4QMMT "provide no validation of Gentile conversion, and much to deter curious Gentiles." (19) Likewise, the absence of the גר from the "plenary Israelite assemblies" of 1QSa is read as a sign of deliberate exclusion of the גר. (20) The eradication of all the gentile nations in the Messianic

(16) Baumgarten interprets "the sanctuary" here not as a reference to a physical temple but to God's "human sanctuary" that consists of special initiates "whose works of the Law and whose searching for deeper revelations of Torah would have the cultic significance associated with sacrifice," and argues that "aliens and proselytes were part of the general congregation, but not of *the congregation of the Lord*." Joseph Baumgarten, "The Exclusion of Netinim and Proselytes in 4QFlorilegium," in *Studies in Qumran Law*, SJLA 24 (Leiden: Brill, 1977), 84. See also: Gerald Blidstein, "4Q Florilegium and Rabbinic Sources on Bastard and Proselyte," *RevQ* 8 (1974): 431-35; George J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*, JSOTSup 29 (Sheffield: JSOT Press, 1985), 100-7.

(17) According to Hayes, this line of thinking always existed in ancient Israel but was democratised by Ezra and further developed by "such works as Jubilees; 4QMMT; and the writings from the Qumran sectaries who to varying degrees understand all Jews to be a holy seed apart from the rest of humanity." Christine E. Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 10-11. Others follow the similar line of reasoning: Daniel R. Schwartz, "On Two Aspects of a Priestly View of Descent at Qumran," in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, ed. Lawrence H. Schiffman, JSPSup 8; JSOT/ASOR Monograph Series 2 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 165-66; Matthew Thiessen, *Contesting Conversion: Genealogy, Circumcision, and Identity in Ancient Judaism and Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

(18) Gillihan, "The גר Who Wasn't There," 283.

(19) Gillihan, "The גר Who Wasn't There," 285. He adopts Hayes's proposal that MMT B75-82 prohibits intermarriage between Israelite and *converted* Gentiles. Hayes, *Gentile Impurities*, 68-91.

(20) Gillihan, "The גר Who Wasn't There," 295-98.

Age depicted in 1QM I 1 and Jub 16:8-9 likewise seem to apply to the גר, since "it appears that restored Israel will be purged entirely of Gentiles." (21) All this made gentile conversion difficult at best and probably impossible in practice. In the end, he concludes:

> Perhaps they [i.e., גרים] are not proselytes. After all, the Covenanters seem to have rejected the possibility of real Gentile conversion: they will be banished from eschatological Israel. They may not marry sectarians and, contrary to the Temple Scroll, Scripture, and rabbinic thought, they may not worship at the temple, nor, we should suspect, in the sect's cultic activities. Who are they, then, and what are they doing in CD 14 and 6-7, and in 4QLots? Perhaps they are rhetorical and legal fictions. I do not think they are converts in the rabbinic sense, but simply resident aliens idealized along the lines of Scripture. (22)

But why would the Covenanters feel the need to create this fiction? In response Gillihan puts three reasons forward: [a] scripture demanded it ("laws on the גר are too many to ignore and must be incorporated into sectarian halakah"); [b] the reality that resident aliens existed in Judea, even in Jerusalem itself, and that gentiles were joining themselves in non-sectarian Jewish circles had to be acknowledged; and [c] the fictitious גר served as a polemic against their opponents who failed properly to look after the גר in line with scriptural requirements. (23) The גר in the Damascus Document then is a product not of historical reality but of the Covenanters' imagination, which envisaged "the 'true' גר to be a righteous Gentile who accepted his eschatological exclusion from Israel." (24)

Three premises and their evaluation

The case for the fictitious גר is coherent within its own framework of assumptions, and there is not much to disagree on at the level of textual analysis. It seems to me, the following three, interrelated premises must be accepted for the argument to work.

[i] Sectarian writings can be safely distinguished from non-sectarian texts among the Dead Sea Scrolls,

(21) Gillihan, "The גר Who Wasn't There," 300.
(22) Gillihan, "The גר Who Wasn't There," 301.
(23) Gillihan, "The גר Who Wasn't There," 301. However, if the Covenanters were staunch followers of the Ezran reform and ideology, it is curious that they felt the need to include the laws concerning the גר when Ezra-Nehemiah themselves never even use the term גר.
(24) Gillihan, "The גר Who Wasn't There," 301.

[ii] the sectarian writings share a common outlook vis-à-vis the גר, and hence one is justified in harmonising them, and
[iii] the notion of Israel's genealogical purity was operative in the Qumran movement and conversion to Judaism was seen as an impossibility.

Insofar as one accepts these premises, the case for the fictional גר remains cogent. The premises, however, may not be a sure foundation upon which the case for the fictional גר can be constructed. First, while Devorah Dimant's classification of "sectarian" and "non-sectarian" writings has been generally accepted, these terms do not imply that only the former reflects the view(s) of the sect(s). (25) Dimant distinguishes sectarian and non-sectarian texts based on terminology and ideology, but these terms refer primarily to sectarian or non-sectarian *composition*, not necessarily their *reception*. As Carol Newsom identifies, there are at least three ways a text could be deemed "sectarian": [i] written by a member of the Qumran movement; [ii] regardless of the author, the way it was read by the communities; and [iii] "a way of describing content or rhetorical stance, that is, those texts that speak specifically of the unique structures of the community and the history of its separation from a larger community, and/or that develop its distinctive tenets in a self-consciously polemical fashion." (26) As such, even if one were able to demonstrate the distinction between sectarian compositions and their non-sectarian or pre-sectarian counterparts, it cannot be maintained that only the sectarian compositions reflected the sects' views or influenced the sects' frame of mind. It is perfectly possible, if not likely, that non-sectarian texts like the Temple Scroll, or even pre-sectarian writings, such as, Jubilees, also influenced their attitude towards the גר. (27) Driving such a deep wedge between sectarian and non-sectarian seems problematic, since just how the Scrolls —whether composed by the members of the Qumran movement or not—

(25) Devorah Dimant, "The Qumran Manuscripts: Contents and Significance," in *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls*, ed. Devorah Dimant and Lawrence H. Schiffman, STDJ 16 (Leiden: Brill, 1995), 23-58; idem, "Sectarian and Non-Sectarian Texts from Qumran: The Pertinence and Usage of a Taxonomy," *RevQ* 93 (2009): 7-18. Zanella attempts to hone Dimant's criteria by applying Componential Analysis. Francesco Zanella, "'Sectarian' and 'Non-Sectarian' Texts: A Possible Semantic Approach," *RevQ* 93 (2009): 19-34.

(26) Carol A. Newsom, "'Sectually Explicit' Literature from Qumran," in *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, ed. William H. C. Propp, Baruch Halpern, and David Noel Freedman, BJSUCS 1 (Warsaw, IN: Eisenbrauns, 1990), 173.

(27) For example, in arguing for the total exclusion of the גר in 4Q174, Gillihan appeals to the Temple Scroll's non-sectarian nature as a reason not to interpret 4Q174 in the light of it. Gillihan, "The גר Who Wasn't There," 287.

actually functioned in various communities and time periods is still very much open to debate. The Damascus Document may be aptly characterised as a sectarian composition, given its numerous sectarian terminologies and ideas, but this does not mean that it was "more" sectarian in its reception or use than other non-/pre-sectarian texts.

Second and more problematic is the second premise that the sectarian writings all share a common outlook vis-à-vis the גר. One wonders why such a sweeping harmonisation is necessary or desirable. Even though many, if not most, Qumran texts show some affinity to each other and may have emanated from related circles, to say that all the sectarian texts exhibit a single, unified view regarding a topic as complex as the גר seems untenable. If one detects diverse attitudes towards the גר in the sectarian writings, then the most natural way to interpret the evidence is to posit that there, in fact, existed diverse attitudes towards the גר. This would be more in keeping with the recent move away from speaking of *the* Qumran community and over-harmonising the Scrolls. (28) Considering the recent discussion of diversity within Judaism(s) and even within the Qumran movement itself, it would be better to assume the existence of less unified and more complex sectarian attitudes towards the גר. Just as the Hebrew Bible does not maintain a unified definition for the term גר, the Scrolls likewise do not need to or seem to exhibit a common attitude.

Third, even if the Damascus Document presented an idealised גר and hence this גר did not exist *qua the idealised* גר, it does not thereby preclude the possibility that a group of foreigners designated as the גר —or the historical גר, if you will—lived among the Covenanters. Even if the Damascus Document embellished its description of the גר, the possibility remains that the historical גר still existed not only in Judea or other non-sectarian circles but also in the sectarian circles. CD VII 6-8 seems to hint at the existence of multiple types of settlements, (29) and it seems perfectly possible, for example, that the urban dwellers attracted

(28) For example: Charlotte Hempel, "Qumran Communities: Beyond the Fringes of Second Temple Society," in *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After*, ed. Stanley E. Porter and Craig A. Evans, JSPSup 26 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 43-53; Eyal Regev, "Between Two Sects: Differentiating the Yahad and the Damascus Covenant," in *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context*, ed. Charlotte Hempel, STDJ 90 (Leiden: Brill, 2010), 431-449; John J. Collins, *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010); idem, "Sectarian Communities in the Dead Sea Scrolls," in *Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. Timothy H. Lim and John J. Collins (Oxford: Oxford University Press, 2010). For a more recent and extensive treatment of this topic, see: Charlotte Hempel, *The Qumran Rule Texts in Context: Collected Studies*, TSAJ 154 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).

(29) On these lines, see: Cecilia Wassen, *Women in the Damascus Document*, AcBib 21 (Atlanta: SBL, 2005), 122-28.

foreigners into the movement. Although some sort of scriptural-exegetical strategy is surely employed in CD VI 21 and XIV 3-6, to what extent these texts bear the living reality remains undecided for both sides of the argument.

It is precisely at this point that the third premise above comes to the fore. While Hayes's argument that the Ezran holy seed ideology gained much currency in the Qumran movement and more broadly in Second Temple Judaism is persuasive, one wonders if it is justified to construe this as the all-encompassing, sectarian attitude. I fail to see why the concept of gentile impurities and the opposition against gentile inclusion need to be made a normative concept among *all* sectarian circles in the Second Temple period. If anything, the proselyte גר in the Damascus Document should serve as a caution against over-extending this sectarian ideology. In the light of its remarkably positive and inclusive attitudes towards the גר, the Damascus Document seems to stand against such a blanket attribution.

Lastly (and rather tenuously for the sake of argument), even if all the occurrences of the גר in the Scrolls were harmonised, the negative attitude towards the גר does not necessarily need to be designated as the standard sectarian view. Gillihan shows that the varying attitudes towards the גר in sectarian writings can be reconciled, if one considered the particularly positive portrayal of the גר in the Damascus Document (viz., a legitimate insider, proselyte) as fictional and the more negative view expounded elsewhere (viz., an innately profane, second-class, gentile resident alien) as the commonly held view. One could, however, reverse the scenario: if the positive attitude of the Damascus Document were given the centre stage, the negative portrayal of the גר could be seen as polemical and fictional, while the positive portrayal of גר is more historically substantive.

Conclusion

In view of the foregoing consideration, although the case for the fictitious גר in the Damascus Document is a welcome contribution to the ongoing discussion, it is not convincing. The result of this article is mostly negative, since it probed the validity of some methodological assumptions that undergird the case for the legal-rhetorical גר in the Damascus Document. Indeed, as Jutta Jokiranta observes, the גר is not conceptualised in the Scrolls as the proselyte in the way rabbis did, but neither is the גר seen as the resident alien of the priestly texts. (30) If

(30) Jokiranta recently attempts to re-conceptualise the גר category in the Scrolls without imposing the later category of proselytism. Against the common tendencies to understand the גר as either [i] a already fully assimilated convert or [ii] a mere

the Qumran movement was in fact more than a marginal phenomenon in the Second Temple period and if the diversity within the movement were to be taken seriously (as do the proponents of the multiple community theory), then it may be better to refrain from identifying overarching developmental trajectories or creating a synthesis of *the* sectarian view regarding the גר too hastily. Perhaps the way forward is to move away from speaking in terms of advocating or contesting conversion and away from assuming the existence of a unified sectarian view and to reassess the multiplex conceptions of the גר in Qumran texts.

Kengo AKIYAMA
University of Edinburgh

discursive construct, she maintains that "the *ger* did not disappear from the movement nor assimilate among full members but did not demand special treatment because of the hierarchical structure already allowing for degrees of integration, ranking, and penalties. The *ger* remains a separate category, not regarded as problematic or in need of any tighter or more comprehensive legislation since the movement in any case determined one's place according to the sufficient factors (e.g., descent, knowledge, spirit, etc., CD 13:11; 1QS 5-7; 8:12-21). The *ger* was integrated in some or most activities of the movement and was required to show a similar degree of identification and loyalty to the movement as other members." Jutta Jokiranta, "Conceptualising Ger in the Dead Sea Scrolls," in *In the Footsteps of Sherlock Holmes: Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus*, ed. Kristin De Troyer, T. Michael Law, and Marketta Liljeström, CBET 72 (Leuven: Peeters, 2014), 676-77.

NEW READINGS IN BEN SIRA 40:9-49:11 MS B (MS.HEB.E.62 AND OR. 1102)

Introduction

NEW digital photographs of Ben Sira manuscripts reveal many details of the antique and medieval texts not previously recognized by scholars. (1) This article comprises some of my own findings after a close reading of some online photographs, specifically those of MS.Heb.e.62 and in one instance Or. 1102. (2) (I have not seen the actual manuscripts, only their online digital photographs.) The work that follows reflects some preliminary work for a new Hebrew edition of Ben Sira, on which I am working with Jan Joosten and Jean-Sébastien Rey.

The article that follows addresses a number of specific words, the reading of which has been enhanced by the publication of online digital photographs. In several cases, the photographs reveal traces of backward letter shapes that are the result of one of two phenomena, either bleed-through or offsetting. Offsetting refers to the transfer of ink from one side of a manuscript page onto the surface of the facing

(1) See Jean-Sébastien Rey, "Si 10,12-12,1 — Nouvelle Édition du Fragment Adler (ENA 2536-2)," *RevQ* 25/100 (2012): 575-603; Eric D. Reymond, "New Hebrew Text of Ben Sira Chapter 1 in Ms A (T-S 12.863)," *RevQ* 27/105 (2015): 83-98" and idem, "New Readings in the Ben Sira Masada Scroll (Mas 1h)," *RevQ* 26/103 (2014): 327-343; Gerhard Karner, "Ben Sira Ms A Fol. I Recto and Fol. VI Verso (T-S 12.863) Revisited," *RevQ* 27/106 (2015): 177-203.

(2) Photos are available at https://fgp.genizah.org; http://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/genizah; at genizah.bodleian.ox.ac.uk; and at www.bensira.org. Before these, scholars often relied on the facsimile edition of the manuscripts, published as *Facsimiles of the Fragments Hitherto Recovered of The Book of Ecclesiasticus in Hebrew* (London: Oxford Univeristy Press / Cambridge Univeristy Press, 1901).

Revue de Qumran 28(1) [107], 127-140. doi: 10.2143/RQ.28.1.3149527

page (e.g., from the verso of page I to the recto of page II and/or vice versa). As I have described elsewhere, the bleed-through letters are often blurry, while the offset letters often have sharp, crisp edges. (3) The offset letters are also often as dark as the correctly-oriented letters. Of course, offset letters are often only partially preserved. In some cases, however, the offset letters are better preserved than the correctly-oriented letters. That is, more ink has worn off onto the opposing page than has been preserved on the original page. In some cases, the ink from the recto of one page has rubbed off onto the verso of the next, while the ink from the verso has rubbed off onto the preceding recto, resulting in a confusing mismash of letter shapes. It is also sometimes the case that an offset letter is superimposed on a correctly oriented letter. All of this only further contributes to the tentativeness of many of the suggestions based on these reversed letters.

It is also important to bear in mind that the shape and size of letters in Ms B varies considerably from word to word, and even within words. Moreover, the paper on which the letters are written contains various splotches, holes, and discolorations. Distinguishing a disoloration from the faint remnant of a letter or part of a letter is often impossible. It should go without saying that in many cases the readings are extremely tentative; their likelihood in some measure is determined by their context.

Refining Readings

Viewing the online photos can often help refine readings that have been proposed before. For example, in Sir 41:4d Ms B (MS.Heb.e.62) X Verso, line 13, one can read the second to last word as בשא̊[ו]ל̇ rather than בש[אול̇] as in most editions. The *aleph* is attested by the very tip of its upper right arm and could, out of this context, easily be read as another letter. The *lamedh*, on the other hand, seems more certain based on the remnant of its upper tip that is clearly visible, though slightly blurry, and which mark cannot be the result of bleed-through or offsetting.

As in this example, there is often not much dispute about what word should be read or reconstructed. In other cases, the photos clear up potentially non-sensical readings. For example, in Sir 44:4c-d Ms B (MS.Heb.e.62) XIII Verso, line 7, most editions read the last word of the line במשמרותם "for their sayings (lit., nails)." (4) In Ben-Ḥayyim's

(3) Reymond, "New Hebrew Text of Ben Sira Chapter 1 in Ms A (T-S 12.863)," forthcoming. To my knowledge, the first person to observe the phenomenon of offsetting in the Hebrew manuscripts was Rey, "Si 10,21-12,1," 581.

(4) On this word, used as a metaphor here, and as part of a simile in Qoh 12:11, see Patrick W. Skehan, "Staves, Nails, and Scribal Slips (Ben Sira 44:2-5)," *BASOR* 2000 (1970): 66-71.

edition, however, we find two possibilities: במשמרותם and במשמחותם, the latter of which is hard to make sense of ("for their celebrations" [?]). (5) Most other editions do not contain the latter possibility. (6) In truth the letter in question is a *resh*, not a *ḥeth*. The letter's (right) verticle line curves as do most *resh*s elsewhere in this manuscript. Confusion has arisen due to an offset vertical mark from the *kaph* of כן (Sir 44:21 Ms B [MS.Heb.e.62] XIV recto, line 7) that appears beneath the left tip of the *resh*, thus making the letter look like a *ḥeth*. There are numerous similar examples that the our new edition of Ben Sira will document.

Specific Examples

In what follows, I highlight six cases where the online photos offer new ways of reading specific words, which, in turn affects our interpretation of the verses. In order to facilitate the discussion I present the context of the entire verse in which each word occurs. See the appendix for drawings of the particular words.

1. Sir 40:22 Ms B (MS.Heb.e.62) X recto, line 14 (7)

ח֯[ן ונע]םׄ יעׄמידו עין
שדי: ומשנׄיהם צמחי שד֯֯ה:

G[race and plesant]ness (8) causes the eye to stand still,
but more than both, the field's produce.

(5) Z. Ben-Ḥayyim, *The Book of Ben Sira: Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary* (The Historical Dictionary of the Hebrew Language; Jerusalem: Academy of the Hebrew Language, 1973). *DCH* list an entry for מִשְׁמָחָה, which the dictionary defines as "celebration."

(6) Pancratius C. Beentjes (*The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* [VTSup 68; Leiden: Brill, 1997]) has במ֯ש֯מ֯ר֯ותם on page 77, but במ֯ש֯מ֯ח֯ותם on page 174. This discrepancy is observed by Víctor Morla, *Los Manuscritos Hebreos de Ben Sira: Traducción y Notas* (Asociación Bíblica Española 59; Estella: Verbo Divino, 2012), 281. The discrepancy is not listed in the corrections to his work, P. C. Beentjes, "Errata et Corrigenda," *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham-Ushaw College 2001* (ed. R. Egger-Wenzel; BZAW 321; Berlin 2002), 375-377.

(7) The reading and interpretation of this verse was assisted by Jean-Sébastien Rey and Jan Joosten.

(8) The reading and reconstruction of the first words are based, partly, on spacing. Other proposals like [יופי ונע]ם (of Smend) seem less likely due to spacing. See the edition and commentary of Rudolf Smend (*Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch* [Berlin: Reimer, 1906] and *Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt* [Berlin: Reimer, 1906]). The visible bottom stroke of the final *mem* means that the second word cannot be ותאר, as suggested by Norbert Peters (*Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* [Freiburg: Herdersche 1902]) and followed by M. Z. Segal (*Sefer Ben Sira* [2nd ed.; Jerusalem: Bialik, 1958]).

Margin:
. . . the field's (produce). (9)

In most previous editions, one finds the same reconstruction for the second to last word in the first colon: [יח]מידו "they cause (the eye) to delight" (Cowley-Neubauer, Lévi, Peters, Smend, Segal, Abegg), which reconstruction is based, in part, on the Greek and Syriac translations (ἐπιθυμήσει ὀφθαλμός "the eye will desire" and *rgt' d'yn'* "desire of the eyes"). (10) Surprisingly Ben-Ḥayyim reads here instead [יע]מידו "makes the eye stand still" or "support the eye." The online photos indicate rather clearly that Ben-Ḥayyim's reconstruction is correct; one can read the remnants of a *yodh* and an *'ayin*. (11) As for the *yodh*, its peculiar, curved mark above the base line makes its identification easy. The *'ayin* seems likely due to the traces of its right arm, its angle indicating clearly that this cannot be *ḥeth*; furthermore, we would expect some trace of a right vertical line that is not present.

The verb עמד is not expected here. Its presence is perhaps secondary, influenced from the same verb and verb form in 40:19a (ילד ועיר יעמידו שם "child and city will preserve a name") and perhaps also in 40:25a, [יעמידו רג]ל literally "make the foot stand" (as suggested by Lévi, Peters, Segal, based on the Greek and Syriac). One wonders, in addition, if there has been confusion between *'ayin* and *ḥeth*, the scribe perhaps thinking he was actually writing יחמידו. Although this is possible, note the peculiarity of the reconstructed יחמידו. The verb is not attested elsewhere in the *hiphil* (though, of course, it does make sense as a *hiphil* causative and could have occurred in this stem).

(9) The word שדי from the margin is likely an alternative spelling for "field." All the same, this spelling calls to mind the name "Shadday," based on the expression צמח יהוה in Isa 4:2.

(10) For the Greek, see J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum 12:2; Göttingen 1965); for the Syriac, see N. Calduch-Benages, J. Ferrer, and J. Liesen, *La Sabiduría del Escriba / The Wisdom of the Scribe* (Biblioteca Midrásica 1; Estella 2003). References to the commentaries not yet mentioned are to: A. E. Cowley and A. Neubauer, *The Original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus, XXXIX.15 to XLIX.11, together with the Early Versions and an English Translation* (Oxford: Clarendon, 1897); I. Lévi, *L'Ecclésiastique* (2 vols.; Paris: Leroux, 1898-1901); Peters, *Ecclesiasticus*; Martin Abegg, "Ben Sira," in Accordance Bible Software (Altamonte Springs, Fla.: Oak Tree Software, 2007, 2009).

(11) See Illustration 1 in the appendix. The way that the reconstruction is presented in Ben-Ḥayyim's edition, with the *yodh* and *'ayin* in "thin" (i.e., non-bold) type within brackets indicates that these letters are restorations (see the introduction: Ben-Ḥayyim, *Book of Ben Sira*, xiii). Nevertheless, one wonders if Ben-Ḥayyim actually did see the traces of these letters since the versions imply the reconstruction favored by other scholars and it is hard to imagine how Ben-Ḥayyim inferred the verb עמד.

Assuming that the inclusion of עמד is not simply a mistake, the sense of the verb is not entirely clear. Does it imply "preserve" as it seems to in Sir 40:19a or does it imply, together with the word "eye," the arresting of a viewer's attention, as indicated in the translation above?

What the original text had is harder to determine. The Greek translation implies that "eye" is the subject of the verb "desire" (from which we might infer Heb תחמד); however, in all the preceding bicola, the initial pair of items are the subject of their respective clauses. The Syriac implies a nominal expression (from which we might infer Heb מחמד עין), which also does not fit the pattern of the preceding and following verses where the initial cola all contain a verb.

2. Sir 40:24 Ms B (MS.Heb.e.62) X recto, line 16

אחי[ם ועז]ר̊ים ב̇ע̇ת̇ צרה
צדקה   ומשנ̇יהם צד̊̊ק מצלת:

Brother[s and he]lpers (deliver) in the time of distress,
but more than both, virtue delivers.
Margin:
. . . almsgiving (delivers).

The *yodh mater* of "brothers" is clear in the photos; the curve of the letter makes it unlike the top right arm of the *śin*/*šin*. (12) Nor is there a descending vertical mark we would expect if the letter were *waw*. Thus, Smend's reconstruction, [אח וֹש[ותף, is impossible, as is that of Lévi, [אח ו[עוזר. The final *mem* of "helpers" is also partially visible on this page; specifically, its base line appears as the first recognizable mark to the left of the hole. The fact that there is no mark between the left edge of the hole and the base line of the final *mem* argue in favor of reading a *resh* followed by a *yodh* in the preceding space. That is, this sequence of letters would leave a blank space in the paper like that which is found in our manuscript. The *yodh* and final *mem* of "helpers" are found as offset traces in Sir 40:6c-d Ms B (Or. 1102) IX verso, line 16. The *resh* too might appear as part of an offset trace. The *beth* of ב̇ע̇ת̇ is clear from the remnants of its three lines. The *'ayin* too is fairly clear due to the remnants of the tips of its upper arms, as well as its diagonal and base lines. The *taw* is clear also due to the traces of its three lines, as well as its left foot. At the end of its foot is a bit of ink that at first seems to resemble a following (correctly oriented) *waw*. Since this would make little sense in the

(12) See Illustration 2 in the appendix.

context, it seems more likely to be an offset trace of *resh* from הׄבׄרׄחׄ of 40:6d. (13)

In this earlier passage (Sir 40:6d) we read, in part, כשריד הׄבׄרׄחׄ "like a refugee who flees." (14) The trace of ink to the left of the *heh* and above the hole is likely the cross bar of a *beth*, followed by the traces of another two crossbars, likely those of a *resh* and *ḥeth* (following the reconstruction of Smend and Segal [based, in part, on the Syriac *'yk gbr' d'rq* "as a person who flees"]). (15) To the left of the *heh* and beneath the hole is a trace of ink which may belong to the *beth* or, as indicated in the illustration, it may be the offset mark of a *resh*. At the least, it has the correct shape and position to be the offset terminus of a *resh*'s crossbar (i.e., the upper left corner of the *resh* in its correclty oriented form). Beneath the *heh* and partially overlapping with the *heh*'s left leg is an offset *yodh*. Between the *heh* and the preceding word שריד is an offset *mem*. Beneath the *yodh* of שריד is the offset trace of the *beth* preposition of בׄעׄתׄ "in the time of."

The reconstruction is based, in part, on the Greek and Syriac (ἀδελφοὶ καὶ βοήθεια "brother and help" and *'ḥ' wm'drn'* "brother and helper"). The word for "helpers" may, instead, be the participle of the same verb, i.e., ועוזרים. There is easily enough room to fit in the extra *waw*. It seems unlikely, based on the versions and the spacing, that the participle would have appeared without the preceding conjunction as a predicate (i.e., "brothers assist").

Here the plurality of both subjects is in contrast to the number expressed in the corresponding nouns in the versions. (16) Here, the Hebrew evidences some consistency within the colon; however, the noun phrases parallel to this in the surrounding bicola do not attest plural forms. Here again, what Ms B preserves seems likely to be secondary.

3. Sir 41:9a+-b (17) Ms B (MS.Heb.e.62) X verso, line 18

תפרו אם תׄפׄרׄחׄוׄ [ ]לׄידי אסון
[ ]○ תׄולידו לאנחה:

אם תפרו על יד אסון
ואם מולידו לאנחה:

(13) This reading is based on first-hand observataion of the manuscript by Jean-Sébastien Rey (personal communication).

(14) See Illustration 3 in the appendix.

(15) The reconstruction הנס, proposed by Lévi and Peters, does not fit the preserved marks.

(16) In the Greek, the first noun is plural and the second singular; in Syriac both nouns are singular.

(17) The verse numbering here and in what follows correspondes to that of Friedrich V. Reiterer, *Zählsynopse zum Ben Sira* (FoSub 1; Berlin: de Gruyter, 2003), 208.

If you flourish, [it is] by harmful means;
[if] you beget (children), it is for moaning.
Margin
(If) you are fruitful . . .
If you are fruitful, it is because of harmful means,
if they beget (children), (18) it is for moaning.

In the first colon, the second word is difficult to read. Past editions read the marks differently: •••••ת (Cowley-Neubauer); תמ[רו] "si vous [fructifiez]" (Lévi); "etwa" תפרחו (Smend). (19) Ben-Ḥayyim, Beentjes, and Abegg do not read any letters at all. (20) Judging from the online photos, Smend's reading seems correct: תׄפ֯ר֯ח֯וׄ. (21) Alternatively, it is conceivable that the word is to be reconstructed with a *yodh* between the *resh* and *ḥeth*; in this case, the *resh* would be slightly narrower than in the drawing included below in the appendix.

In any case, although the top of the *taw* is not attested, the bottom of the letter is visible and has its characteristic left foot. The *peh* is attested by half of its vertical line and its full base line. On the basis of these features, it is possible alternatively to read a *beth* or *kaph* as the second letter, though the context makes these less likely. A *mem* (as Lévi reads) is unlikely due to the length of the base line; we would expect a shorter base line if the letter were a *mem*. The *resh* is attested by only the bottom tip of its vertical line, but seems to reflect the curvature of the *resh*'s vertical line that is typical of the letter. The *ḥeth* is attested only by the bottom of its left leg, which characteristically lacks all flourish. Just to the left of this mark is another mark that may be the bottom of a following *waw*. The two marks are probably too close to each other to be the two legs of a *ḥeth*. The margin offers an alternative to this word: תפרו "(if) you are fruitful"; in addition, the margin contains the text of another version of this same verse, also with the verb form תפרו. All things considered, the proposed reading and reconstruction תׄפ֯ר֯ח֯וׄ seem to me likely.

Of the two alternatives, תפרו and תפרחו, it would seem to me that תפרחו is more likely to be secondary. The Greek II contains a colon corresponding to 41:9a+ and has the verb πληθυνθῆτε. This seems more likely to reflect the sense of תפרו, in part, because the same Greek verb is used to translate Hebrew רבה where this Hebrew verb

(18) The letters מולידו represent either a copying error (i.e., dittography or aural confusion) or confusion between the imperfect and participial forms.

(19) Peters, for his part, suggests in his commentary that the reading תמרו "ziemlich sicher sein soll" (*Ecclesiasticus*, 190).

(20) Segal reconstructs תרבו.

(21) See Illustration 4 in the appendix, which is informed by the spelling of יפריחו in Sir 40:19c+.

is used in conjunction with פרה in, e.g., Gen 1:22, 28; 8:17; 9:1, 7, and elsewhere. (22) Moreover, the verb פרה seems like a more natural match with the following colon's ילד in the *hiphil*. (23) The inclusion of פרח is perhaps due to the similar verb form in 40:19a and/or due to the fact that פרח seems to be used in describing the fate of the righteous and unrighteous, an association that might have recommended its inclusion in a wisdom text.

4. Sir 42:11a-b Ms B (MS.Heb.e.62) XI verso, line 17

ב֯נ֯י֯ ע֯ל ◦[ ]ל[ ]ך֯ ח֯זק מ֯ו֯ס֯[ר]
סרח: [ ]ל[ ]ך֯ שם סר֯ה֯:
בני ע׳ ב׳ החזק משמר פ׳ תע׳ ◦׳

My son, over a [ ] make strong the bon[d],
[ ] a name of rebellion
Margin:
. . . (make you a) stinking (name).
My son o[ver] a d[aughter] maintain vigilance l[est] she m[ake you . . .]

The first line is read and reconstructed differently by scholars. The following summarizes some of the major commentaries and editions:

Cowley-Neubauer: הקמת••ל••••ל•••
Lévi: [בני ע]ל [בתו]ל[תך] הק[ם] מ[שמר]
Smend: בני על ב[ת עו]ל[ה החז]ק משמר
Ben-Ḥayyim: ••• ••ל ••• ••ל•• •••משמר
Beentjes: [••••]ל [•••]ל [••••••]

As for the words ב֯נ֯י֯ ע֯ל, The tops of the letters are all that are preserved. Nevertheless, the shapes that are left, together with their spacing, make it very likely that the marks should be read in this manner. The marks of ח֯זק are extremely faint. (24) The initial *ḥeth* is attested by the lower part of its two vertical legs and, above the tear, by its upper right corner. The following *zayin* is attested by its lower

(22) The existence of text that corresponds to 41:9a+-b in Masada suggests that the bicolon is original (or, at the least, an early expansion), despite the fact that it does not exist in Greek I or in the Syriac.

(23) Note, e.g., that the *hiphil* of פרה occurs with the *hiphil* of ילד in Gen 17:20. Of course, one cannot exclude the possibility that Ben Sira would have put פרח in parallelism with ילד. Notice that the two verbs, פרה and פרח, seem to be confused in some texts. E.g., Isa 45:8 has פרה in the MT, but פרח in 1QIsa[a].

(24) See Illustration 5 in the appendix.

half. The *qoph* is fairly clear due to its descender and traces of its head. A black mark appears to intersect with the *qoph*'s vertical line, near where the vertical line reaches to the top crossbar; this intersecting line is most likely an offset mark (presumably from the *aleph* of תואר from Sir 43:1a [see below for the actual reading of the text]). The next word I read as מ֯ו֯ס֯[ר]. The *mem* is attested by the lower part of its diagonal line, as well as traces of its right bottom corner and the trace of the left tip of its base line. The *waw* is preserved as a faint vertical line. The *samekh* is attested by very faint traces of its right side. The paper here seems discolored and distinguishing the colors associated with the paper itself from the ink is difficult. The existing marks, in fact, look somewhat more like a blurred *peh*. In addition, it should be recognized that the initial marks could easily be read in other ways, e.g., מת[נים] "loins," following the phrase of Nah 2:1. However, the ink from these letters has been offset to the following folio page, Sir 42:25b / 43:1a Ms B (MS.Heb.e.62) XII recto, line 17, resulting in letter forms that are slightly easier to read.

The text of this line reads (the manuscript line comprises Sir 42:25b and 43:1a):

וימי ישב[ע] ל[ה]ב֯[י]ט֯ ○○ם֯ ת֯ו֯○[ ]לט֯ו֯ה֯ר֯:֯ (25)

"and who could be sated at beholding their [splendor],
the form [ ] is pure indeed." (26)

There are traces of letters that follow what is read as *ṭet* in the first colon. These marks could conceivably be read הדם "their splendor" (cf. Mas הודם) or something similar. The very faintest square shape may be the final *mem*, above which is a flourish that seems similar to the flourish found on final *mem*s. (This is above the offset *samekh* in the drawing.) The marks further to the left seem, in part, to be the offset traces from Sir 42:11a Ms B (MS.Heb.e.62) IX verso, 17 = ח֯זק מ֯ו֯ס֯[ר]. (27)

The descender of the *qoph* is clearest. Just to the right of this is a squarish mark, which presumably, derives from the *mem* (preserved

(25) ל[ה]ב֯[י]ט֯—The *beth* is attested by only the very edge of its top mark. The trace could easily be interpreted as another letter. The *ṭet* is preserved in two traces of its top arms. Their approximate distance from each other encourages this interpretation, though it is, in the end, difficult to be certain of their reading. The distance between the *lamedh* and these traces would fit exactly the reconstruction proposed above, based on the spacing of מרביט in the following line.

(26) Note the clear mistake of וימי for ומי; cf. Masada's מי[].

(27) See Illustration 6 in the appendix.

in the short base line and the traces of a diagonal line). Superimposed on this offset *mem* is a correctly oriented *taw*, the first letter of 43:1a, reflecting presumably תואר "form, beauty" (cf. Mas תאר). This *taw* is fully attested and is rather easy to make out (in comparison to the other letters). Based on this identification, furthermore, one may guess that a correctly oriented *waw* is probably superimposed (and indistinguishable from) the vertical line of the offset *mem*. If one looks to the left of the offset *qoph*, along the bottom edge of the hole, one sees a trace of the bottom vertical of what could be a correctly-oriented *resh* (or, as indicated in the illustration, an offset trace from the *zayin* of ח̊זק). In any case, the foot of the colon-initial *taw* (of תואר) creates a right angle in the interior of the offset *mem* and makes the offset *mem* appear to be a final *mem*. The right leg of the *taw* is presumably superimposed on the offset *waw* of מ̊ו̊ס̊. To the right of this is the offset *samekh*, somewhat narrow, but not quite as narrow as the *samekh* of סרה in Sir 42:11b at the end of XI verso, 17. Especially clear are the traces of its bottom half. Above the traces of the offset *samekh* is (presumably) the flourish of the correctly oriented final *mem* of ם̊○○, as mentioned above.

The potential reading ח̊זק מ̊ו̊ס̊[ר] for Sir 42:11a has several possible interpretations. In the context of instruction, we might think that the phrase conveys the idea "fortify instruct[ion]" (= *mūsār*), as in Prov 4:13 (החזק במוּסָר "grab hold of discipline"). On the other hand, it might be that the intended sense is "make strong the bon[d]" (= *mōsēr*), akin to the phrase of Isa 28:22 (פן יחזקו מוֹסְרֵיכֶם "lest they tighten your bonds"). This latter understanding seems more likely to me based on the fact that this seems to offer a good alternative to the marginal readings as well as that of the Masada text: חזק משמר "maintain (your) vigilance (lit., guard)." Although this sentiment seems to reflect the misogynistic attitude that adheres to the book in general, one should keep in mind that this reading is not likely to be original with Ben Sira himself. It seems more likely that the original text expressed something similar to the Masada reading above, something also reflected in the Greek and Syriac.

5. Sir 44:3c-d Ms B (MS.Heb.e.62) XIII verso, line 5

יו׳ הי̊̊ועצים בתבונתם ב̊ע̊ולם
וחוזי כל בנבואתם:

those counselling for their understanding of the world,
those seeing everything for their prophecy . . .
Margin
counsellors . . .

The final word of Sir 44:3c has not been read before. (28) The letters seem partially erased or worn. In addition, they seem to be written at a downward angle to the rest of the line. They do not appear to be due to bleed-through or offsetting. The *beth* seems to be attested by its bottom right corner, directly abutting the left edge of the final *mem* of בתבונתם. The mark could also represent many other letters, including *kaph*, *nun*, or *mem*. The *'ayin* is preserved on this page only in the faintest traces of the top tips of its two arms. The *waw* is fairly clear. At its base is a very short diagonal mark (extending from the upper left to the bottom right). This is an offset trace from the bottom flourish of the *waw* of ובא from Sir 44:20 Ms B (MS.Heb.e.62) XIV recto, line 5. The *lamedh* is clear based on its diagonal as well as on its ascender, also found as a bleed-through mark at Sir 43:20c-d XIII recto, 5 (coming out of the top of the *waw* of וכשרין "as though (in) armor"). The final *mem* is squarish and blurred; its bottom and left lines are thicker than one would expect. Traces of this letter are also visible on the recto, just to the right of the word וכשרין. Conceivably, the marks could also represent בשלם, "in completing."

One wonders initially if the phrase, if in fact read correctly as בֿעֿולם "of the world," is supposed to replace the preceding בתבונתם or to complement it (as in the translation above). The former possibility seems unlikely since then we should construe the final *mem* as a suffixed pronoun and read "for their iniquity," which clearly goes against the spirit of the rest of the poem. (29) Another possible interpretation "for their yoke" also seems unlikely based on the peculiarity of the construction; advisors are not typically associated with yokes.

One wonders next, why the word was added. Was it due to influence from 44:2b that ends with the same word, עולם? Was it influenced by the title of the poem in Ms B, שבח אבות עולם "Praise of the Ancestors of Old." If it has been influenced from one of these preceding instances of עולם, should the word, instead, be construed to mean "eternity" here? It is hard to know for sure. At least, if the reading of the *beth* preposition is correct, then one would think that the sense "world" is intended, since the construction of *beth* with עולם in the sense "eternity" is not common, while *beth* with a following word that means "earth, world" is relatively common, especially in Rabbinic Hebrew where *beth* followed by עולם in the sense of "world" occurs often.

(28) See Illustration 7 in the appendix.

(29) The surrounding cola each end with a word that bears the 3mp pronominal suffix.

6. Sir 44:18 Ms B (MS.Heb.e.62) XIV recto, line 3

באות עולם נכ̊רת עמו כרת
לבלתי תשחית כל בשר:

With a perpetual sign, a covenant was made with him,
so that it (i.e., destruction) would not annihilate all flesh.
Margin:
. . . he made a covenant (with him) . . .

The initial *taw* of תשחית is clear in the online photos; it is not a *heh*, as in most editions (i.e., those of Cowley-Neubauer, Lévi, Smend, Segal, Ben-Ḥayyim, Beentjes, and Abegg). Confusion arises, one supposes, primarily due to the difficulty of seeing the foot of the *taw* in the facsimile. (30) In the online photos, however, the *taw*'s bottom foot is clear. (31) The foot angles upward; although this is not common, it is found elsewhere (e.g., in תכוה Sir 43:4d Ms B [MS.Heb.e.62] XII verso, line 5). Although one can see between the *taw* and the *śin*/*šin* of תשחית a faint offset trace of a *qoph*'s vertical line (from חלק in Sir 44:2 Ms B [MS.Heb.e.62] XIII verso, line 3), the *taw*'s foot cannot be due to offsetting as it does not line up with the following *'ayin* of עליון in Sir 44:2. Nor is the letter's foot due to bleed-through.

It seems unlikely that the word תשחית would be a noun (especially given the *lamedh* preposition on בלתי), so it must be an imperfect verb. Again this is an unexpected construction. The Greek and Syriac versions agree in construing the phrase "all flesh" as the subject of the preceding verb: "so that all flesh will not perish." The *hiphil* of שחת, however, is unlikely to have the sense of "perish" or the passive sense "be wiped out." The subject is presumably כלה from the preceding verse, though it seems most natural to have God as the subject of the verb. The initial *taw* of תשחית may simply be a scribal error.

Conclusion

The preceding paragraphs illustrate the benefits of looking closely at the online digital photographs of the Ben Sira manuscripts. They illustrate how identifying offset and bleed-through traces can aid in deciphering the text.

(30) Note also that the letter's left leg does not connect with the crossbar. This perhaps made the letter look like a *heh*, though the *taw*s in this manuscript do sometimes exhibit a space between the left leg and the top crossbar. See, e.g., the *taw* of נושבת in Sir 43:4c Ms B (MS.Heb.e.62) XII verso, line 5.

(31) See Illustration 8 in the appendix.

The new readings presented here all seem to reflect secondary developments of the text. Although it cannot be said, therefore, that they bring us closer to what Ben Sira himself might have expressed, they do offer a window onto the text's transmission in antiquity and the middle ages. Specifically they again demonstrate how the text of Ben Sira's book was altered in its transmission, often, it would seem, based on surrounding words (e.g., יעמידו Sir 40:19a and יע֯מידו Sir 40:22a; יפריחו Sir 40:19c+ and ת֯פ֯ר֯ח֯ו֯ Sir 41:9a; עולם Sir 44:2b and ב֯ע֯ולם Sir 44:3c).

In addition, these new readings inform our understanding of the ancient Hebrew lexicon. In future dictionaries, for example, there should not be references to the *hiphil* of חמד (as one finds, e.g., in *HALOT*); nor should there be references to משׂמחה "celebration" (as one finds in *DCH*).

APPENDIX

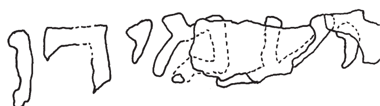


Illustration 1: Sir 40:22a Ms B (MS.Heb.e.62) X recto, line 14

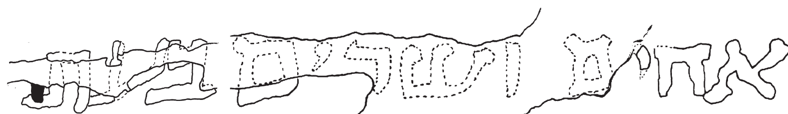


Illustration 2: Sir 40:24a Ms B (MS.Heb.e.62) X recto, line 16
(with offset mark in solid black)



Illustration 3: Sir 40:6d Ms B (Or. 1102) IX verso, line 16
(with offset marks in solid black)



Illustration 4: Sir 41:9a+ Ms B (MS.Heb.e.62) X verso, line 18

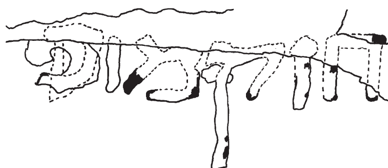


Illustration 5: Sir 42:11a Ms B (MS.Heb.e.62) XI verso, line 17
(with dark traces of correctly-oriented letters in solid black)



Illustration 6: Sir 42:25b / 43:1a Ms B (MS.Heb.e.62) XII recto, line 17
(with offset marks in solid black)



Illustration 7: Sir 44:3c Ms B (MS.Heb.e.62) XIII verso, line 5
(with offset mark in solid black)



Illustration 8: Sir 44:18b Ms B (MS.Heb.e.62) XIV recto, line 3

Eric D. Reymond
Yale Divinity School

RECENSIONS

Thomas Kazen, *Scripture, Interpretation, or Authority? : Motives and Arguments in Jesus' Halakic Conflicts* (WUNT 320; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013). Pp. xvii + 364. € 119. ISBN 978-3-16-152893-4.

Bien qu'absent des sources qui précèdent la première guerre juive (voir tout de même *1QS* 1,25 ; 3,9), le substantif hébreux « halakhah » est devenu un terme technique pour qualifier l'interprétation des Écritures au sein du judaïsme ancien. Dans le quatrième volume de son étude monumentale *Un certain juif Jésus*, J.P. Meier esquisse ainsi la figure d'un « Jésus halakhique » : un interprète de la Loi qui formule des « halakhôt », opinions ou décisions juridiques à propos d'une conduite humaine. Cette approche prend en compte l'insertion du Nazaréen dans le judaïsme pluriel de son époque et la considère à partir du point névralgique que constitue l'application de la Torah. Toutefois l'enquête se révèle en partie décevante car aucun principe herméneutique fédérateur ne se dégage d'une pourtant très minutieuse exégèse des textes concernés. In fine, pour Meier, le Jésus halakhique se double aussi d'un prophète charismatique qui impose son autorité dans certains cas d'application des commandements en dissonance avec les interprétations contemporaines.

À ce point précis de la discussion le titre de l'étude de Th. Kazen, *Scripture, Interpretation, or Authority ?,* suscite l'attente. Elle ne sera pas démentie. Certes pour ce qui concerne le Jésus de l'histoire on n'y trouvera aucune thèse révolutionnaire, mais cela est plutôt rassurant dans un domaine de recherche parfois tenté par les gros titres. L'ouvrage se révèle surtout précieux par sa taxonomie des critères d'interprétation scripturaire juifs autour de l'an trente de notre ère. Les différentes traces des controverses sur la Loi trouvées dans les traditions évangéliques bénéficient ainsi d'une mise en perspective à la fois plus précise et plus large.

Un état de la question (p. 31-48) permet à l'A. de développer un modèle qui combine deux techniques d'interprétation juive — *gezerah shawah* et *qal wahomer* — et trois oppositions particulièrement présentes dans les discussions halakhiques de la période considérée : révélation *versus* exégèse ; Écriture *versus* coutumes ; réalisme *versus* nominalisme. Armé de ce paradigme l'auteur interroge ensuite les évangiles sur trois grands points de controverse que

Revue de Qumran 28(1) [107], 141-152. doi: 10.2143/RQ.28.1.3149528

sont le sabbat, la pureté et le divorce. Chacun d'entre eux est soumis à la même démarche minutieuse : état de la question, analyse synoptique et diachronique des textes, état de la discussion halakhique contemporaine, situation des traditions les plus anciennes sur Jésus au sein de cette discussion. Ce dernier point est traité au moyen du concept de « *motives* » par lequel il faut entendre une recherche des motivations, au sens pragmatique d'un mobile, qui rendraient tel ou tel comportement ou assertion plausible au sein d'un contexte social et historique (p. 30-31). Notons également que les discussions halakhiques trouvées dans les sources juives sont évaluées au moyen d'une perspective corrigée quant au double risque de généralisation d'une occurrence marginale et d'hyper-scepticisme à l'égard des traditions rabbiniques. Ainsi l'apparition isolée d'une interprétation dans un écrit de Qumrân, par ex., ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse d'une opinion générale pour la période considérée. À l'inverse, bien que non attestée, l'effet d'une interprétation hypothétique du premier siècle sur les textes rabbiniques plus tardifs n'est pas à écarter systématiquement s'il s'avère historiquement plausible (*Wirkungsplausibilität*, p. 71-72). L'A. redéploie ainsi les concepts de « plausibilité historique » (G. Theissen) et de « trajectoires » (J. Kloppenborg) développés dans la « troisième quête » du Jésus de l'histoire et de ses sources.

Venons-en aux résultats de la méthode mise en œuvre. Concernant l'étude des controverses sur le sabbat (p. 53-111), l'A. distingue trois traditions : une narration où Jésus défend le comportement de ses disciples pendant le sabbat (Mt 12,1-8//Mc 2,23-28//Lc 6,1-5) ; un récit de guérison un sabbat (Mt 12,9-14//Mc 3,1-6//Lc 6,6-11 et 14,1-6) ; un logion sur l'assistance à tout être vivant, à toute heure (Mt 12,11-12//Lc 13,15-16//Lc 14,5). Le relevé des discussions halakhiques à ce sujet montre d'abord que l'argumentation sur l'aide urgente à un animal ou à une personne tombés dans un puits le sabbat est donnée comme exemple d'exception tolérée aussi bien dans le *Document de Damas* qu'en *4Q*265. Par contre l'extension de cette dérogation à d'autres cas au moyen du raisonnement a fortiori (*qal wahomer*), telle que présentée en Mt et Lc, n'est retrouvée que dans la *Tosefta* bien plus tardive. Selon l'A., son attribution à Jésus reste cependant probable parce que l'argumentation a fortiori est justement un des traits caractéristiques de son enseignement. Comme les récits de guérison considérés sont dénués de tout recours direct à l'Écriture ou à une christologie marquée, Kazen perçoit derrière ces constructions littéraires une argumentation halakhique qui se nourrit des coutumes et des traditions existant par ailleurs à cette époque. Jésus les aurait alors intégrées à la justification de son activité de guérisseur et de prophète eschatologique (p. 109-111).

La thématique de la pureté (p. 112-194) est soumise en Mc 7,1-23 et par. à l'opposition entre le commandement et les traditions (Mc 7,8) qui, de prime abord, cadre avec l'antithèse Écriture *versus* coutumes. Cependant, dans la péricope de Mc différents thèmes se superposent : le lavage des mains avant les repas, le culte hypocrite des lèvres évoqué par la citation d'Is, le cas exemplaire de l'offrande vouée à Dieu (*qorban*) empêchant l'assistance due aux parents et, enfin, un discours plus général sur ce qui rend l'homme impur. Parmi les éléments traditionnels sous-tendant cette construction littéraire complexe, l'A. rapproche la sentence de Mc 7,15 du contexte historique d'un Jésus fidèle

à l'héritage prophétique distinguant l'impureté intérieure de celle qui est contractée par un aliment (p. 186-191). Quant au passage de Lc 11,39-41, il est plutôt rapporté à *Pap. Oxyrynchus* 840 qu'à Mt 23,25 pour reconstituer, non un logion originel, mais la trajectoire d'un raisonnement en faveur d'une attitude de justice sociale qui serait le signe d'une pureté intérieure de même importance que la pureté corporelle. Là aussi on se situe dans la ligne héritée des Écritures prophétiques qui se distingue de l'interprétation morale ultérieure s'appuyant, elle, sur des listes de vices (Mc 7,21-23) présentes dans le judaïsme hellénistique aussi bien que dans le christianisme primitif (p. 191-194).

La question du divorce (p. 195-282) se décline selon différentes traditions. Le caractère très typé du récit de controverse de Mc 12,2-9 (//Mt 19,3-8) le désigne généralement comme une création chrétienne. Resitué dans le contexte des discussions halakhiques sur le divorce à l'époque de Jésus il présente néanmoins des aspects historiquement plausibles, notamment par son argumentation à partir de citations issues de la Genèse (cf. *CD* IV,20 – V,2) et par l'existence d'une herméneutique qui, à l'occasion, différencie commandement de Dieu et paroles de Moïse. À l'instar de J.P. Meier, l'A. suppose donc que l'argumentation contre le divorce sur la base du récit de la création remonte au Jésus historique (p. 265-268). Les diverses variations sur l'interdit du remariage peuvent alors être comprises comme des atténuations d'un logion originel (Q 16,18a) qui condamne le divorce comme adultère. Cette position très stricte de Jésus est resituée, d'une part, dans le contexte historique d'une critique des péripéties conjugales notoires d'Hérode Antipas et, d'autre part, dans le message de solidarité envers les plus faibles, ici le sort difficile des femmes répudiées (p. 281-282).

Parmi les trois options de son titre — *Scripture, Interpretation, or Authority ?* — Th. Kazen souligne finalement le rôle de l'Écriture. Selon les plus anciennes traditions mises en évidence dans leur contexte halakhique, Jésus comprendrait les questions du sabbat, de la pureté et du divorce d'abord sous l'angle de l'intention divine telle qu'une lecture réaliste, donc non nominaliste, des textes bibliques pouvait la mettre en évidence. Les critères d'autorité liés à une personnalité exceptionnelle ou à l'art de la démonstration halakhique restent seconds et les coutumes, qu'elles soient libérales, concernant le divorce, ou restrictives, au sujet du sabbat ou de la pureté corporelle, sont alors relativisées au nom d'une perception des intentions du créateur et des besoins humains prioritaires. Cette perception, somme toute assez pragmatique et en phase avec des questions concrètes de l'époque, serait à l'origine de la popularité et de l'autorité de Jésus (p. 290 et 301-302).

Il se peut que ces traits humanistes attribués au Nazaréen suscitent la méfiance du lecteur familier de représentations historiques de Jésus trop souvent contaminées, consciemment ou non, par les valeurs de leurs auteurs. Il semble aussi, à première vue, que la confrontation des traditions sur Jésus avec les traditions juives relève d'un vieux débat. Il n'en reste pas moins que les nombreux travaux récents sur les textes de Qumrân et sur l'herméneutique juive de la période dite intertestamentaire le renouvellent en profondeur et que cette mise au point magistrale de Th. Kazen se révèle un instrument de travail efficace. En effet, que l'on partage les conclusions de l'A. ou non,

le sérieux de sa méthode et les pistes de recherche qu'il repère et insère dans une problématique très structurée constituent un inventaire précieux pour tous les chercheurs sur Jésus et le judaïsme de son temps. Même si on peut émettre un léger regret quant à sa limitation aux titres anglo-saxons, la bibliographie exhaustive, agrémentée d'un index des auteurs, reflète ce caractère très utile d'un ouvrage qui se double d'une contribution remarquable à l'avancée des recherches sur le Jésus historique. L'analyse minutieuse et contextualisée de son interprétation de la Loi débouche, de fait, sur la question plus large du rapport de Jésus à l'Écriture. Cette problématique a jusqu'ici été peu explorée en raison notamment de l'impossible évaluation des citations scripturaires dans la perspective étroite de reconstitution expressis verbis des logia. La méthodologie de l'A. développe les prémisses d'une approche différente qui pourrait se révéler prometteuse en ce domaine. Il faut donc remercier Th. Kazen pour cette contribution utile et stimulante.

Denis FRICKER

Edward M. Cook, *Dictionary of Qumran Aramaic*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2015. Pp. xxii + 265. $ 54.50. ISBN 1-57506-341-7.

The completion of the official edition of the Aramaic Qumran texts in 2009 ushered in a new era in the study of the dialect. While up until then the treatment of any linguistic subject was necessarily preliminary, this has changed with the publication of the whole corpus. Consequently, Takamitsu Muraoka —building on piecemeal studies from six decades—could present the first substantial grammar of the language. But even though Muraoka's work covered some aspects of the lexicon, words of foreign origin in particular, the vocabulary of Qumran Aramaic has not been the subject of a comprehensive study. (Admittedly, both the grammar and lexicon had received ample treatment in Klaus Beyer's monumental *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984–2004, which, however, has a much wider scope; The Aramaic vocabulary is also discussed in the entries of the *Theologisches Wörterbuch zu den Qumranschriften*, ed. Heinz-Josef Fabry and Ulrich Dahmen, Stuttgart: Kohlhammer, 2011–, which goes unmentioned in the book under review). The renowned Aramaist Edward Cook, who during the past quarter of a century published on various aspects of these texts, has now presented the first complete *Dictionary of Qumran Aramaic*.

The corpus Cook covers in his dictionary is somewhat different from the corpus of Muraoka's grammar: He excludes the documentary material from the Judaean Desert and the unparalleled sections of the Aramaic Levi Document from the Cairo Geniza, a wise decision that yields a relatively uniform textual basis of literary works. Still, Cook is well aware of the linguistic variation even within this restricted corpus; His basic views on the language of the Qumran Aramaic texts and the methodological problems inherent in them is sketched in the introduction and has been fleshed out in a separate article published in *DSD* 21 (2014): 356–84. As in other recent Aramaic dictionaries (and contrary to Beyer's Wörterbuch in the work mentioned above), Cook did not organize

the lexicon according to roots. Entries indicate the word class, foreign origin (where applicable), and the basic meaning. More nuanced subdivisions of the semantics and information on the usage (phrases and syntax) are illustrated by quotes in context with English translation. Uncertain readings and *lacunae* are marked throughout. Wherever ancient translations are extant, Cook also supplies the Hebrew (in the case of Targumic texts and Tobit) or Greek equivalents (in the case of Tobit, Enoch, and the Aramaic Levi Document) to the respective Aramaic word; However, obvious mistranslations such as σάββατα s.v. שׂיבה (p. 247) could have been excluded or more clearly marked as irrelevant. The entries do not give a full list of inflected forms (these can easily be culled from the concordance), but usually a variety of different forms appears in the quotations. Other Aramaic dictionaries are only sporadically cross-referenced in the entries.

Cook has consulted different editions for each text, but the readings and understanding of the Aramaic adopted in the lemmata reflect his opinion and at times deviate from previous interpretations (e.g., קשיטא "the honest fellow" in 4Q197 4 iii 2, p. 215). Where different readings and/or renderings have been proposed, these are succinctly discussed in a commentary section following the lemma (e.g., כריפו, p. 119, or נגע, p. 152). These commentaries sometimes contain valuable original ideas or suggestions (e.g., p. 164 s.v. סוגד). For the benefit of the user, Cook also included "outdated" lemmata, which are however marked as such and refer the student to the preferred reading (e.g., כפן "to desire (?)," p. 118). Words that are wholly restored are rightly excluded from the dictionary.

Dictionaries are not usually read from cover to cover and their value depends to a large extent on their usefulness as an auxiliary tool for those studying the texts they cover. Cook's book is concise and well-arranged; It easily passes this test. In addition, the individual analyses occasionally invite a systematic investigation of a more general nature. One of these is the use of Persian loanwords (I counted approximately twenty). Since it is most likely that Persian words entered the Aramaic of Palestine almost exclusively through the official language that is Imperial Aramaic, their presence points to the post-Achaemenid Imperial Aramaic heritage in Qumran Aramaic. A comparison with Persian loanwords in Late Western Aramaic dialects could further prop up this assumption. Hebrew loanwords are interesting for other reasons, and here, too, Cook contributes substantially to a nuanced assessment of the evidence. My own work on Hebraisms was restricted to those cases that had been suggested in previous literature. Cook adds a number of new ones from Biblical Hebrew (אי, p. 7; אל "pillar," p. 9; אשה, p. 26; בעד, p. 36; דר״ח, p. 59; יובל, p. 101; יס״ף, p. 104; כילאין, p. 113; מאין, p. 131; מועד, p. 135; מסבת, p. 145; מסל, p. 145; נתיב, p. 161; סליחה, p. 166; קצ״ר, p. 211; שית, p. 233; additional candidates occur in very fragmentary context) as well as two from Rabbinic Hebrew (דמע "offering," p. 56; מרפסת, p. 148). On others he offers a balanced second opinion (e.g., יפ״ע on p. 105 [Is this root attested in non-Jewish dialects?] or כיור on p. 113). Since our knowledge of the Aramaic lexicon is only partial, the decision on whether a certain form is a Hebraism cannot be definite. Sometimes a single new attestation can change the assessment

of the form. A case in point is the noun אל "pillar" (p. 9), which is not registered in Aramaic dictionaries and hence was classified by Cook as being of Biblical Hebrew origin. However, it does occur in the late Samaritan Aramaic *Tulida* (Moshe Florentin, *The Tulida: A Samaritan Chronicle* [Hebrew], Jerusalem 1999, p. 122 [f. 17b 82]), and since the word is unattested in the Pentateuch, it cannot be a literary loan in Samaritan Aramaic. It would seem, then, that it is either genuine Aramaic or a Hebrew substrate word. Indeed, it is important that future studies on the Hebrew elements in Qumran Aramaic (and in Aramaic in general), attempt to rigorously differentiate between loanwords and substrate words. The different status of these two types of foreign influence has not been given due attention in previous works. Apart from אל, the difference could be relevant for other words, too. It has been suggested, for example, that ספל "bowl," attested once in the Qumran texts (p. 168), was a Canaanite substrate word in Aramaic, see Simon Hopkins, "ṣarār 'pebbles': A Canaanite Substrate Word in Palestinian Arabic," *Zeitschrift für arabische Linguistik* 30 (1995): 37–49 (41–43).

Apart from these issues, I shall present a few quibbles: Some lexemes have been treated in special studies, and these could have been referred to more consistently in the commentary sections of the lemmata, e.g., Jan Joosten in *DSD* 21 (2014): 347–55 on the verb גע״ר or Armin Lange in *Aramaic Studies* 8 (2010): 13–45 on the noun קשט. Typos and minor mistakes are few and far between: **p . 158 s.v. נפיל**: The reading הריא in 1QapGen 2:1 is not registered in the respective entry הריה (p. 66), and rightly so: The scroll reads זרעא. The rendering should be corrected to "from holy angels was the offspring, and to giants." **p. 200 s.v. צלם**: The phrase צלם אנפיהא should translate "her facial expression," as in Dan 3:19. **p. 201 s.v. צפר**: The words תרעי קריא should be rendered as "gates of a city," not "the city." Thus also on p. 213 s.v. קריה. **p. 261**: Read "Yuditsky," not "Yuditski." **p. 264** Puech 2011: Read "4Q530" for "4Q430."

In sum, Edward Cook has presented the scholarly community with the first monographic treatment of the Qumran Aramaic vocabulary. This fine dictionary is up-to-date, well-arranged, concise, and easy to use for students and scholars alike. For those who engage in the study of the Dead Sea Scrolls or Aramaic linguistics, the work will surely become an indispensable research tool.

Christian Stadel

Eric D. Reymond, *Qumran Hebrew: An Overview of Orthography, Phonology, and Morphology* (Resources for Biblical Study 76; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014), pp. xvii + 309, $37.95, ISBN 9781589839311.

For many years research on the Dead Sea Scrolls has been handicapped by a lack of convenient access to scholarship dealing with the language of the material. E.Y. Kutscher's masterful but now dated *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1 Q Isa*[a]*)* (Hebrew 1959; English 1974)

and E. Qimron's brilliant but brief (and sometimes idiosyncratic) *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (1986) remain useful and authoritative reference works. However, both are limited in their coverage, leaving unrepresented a large proportion of the corpus. Many other important studies have been published, but these are in large measure scattered throughout periodica, conference proceedings, and *festschrifts*, making them difficult to access.

The work reviewed here is thus a most welcome addition to the reference section on the Scrolls specifically and on the Hebrew language more generally. In it the author treats systematically, comprehensively, and accessibly the target dimensions of the Scrolls' Hebrew, taking into account—in unprecedented fashion—the complete published corpus and integrating approaches and views representative of the full continuum of secondary literature, including—significantly—Israeli scholarship published in Modern Hebrew.

Commendably, Reymond regularly presents alternative theories on issues on which there is disagreement, helpfully arguing why, in his view, a given approach is to be preferred.

The first chapter details the corpus and introduces various ways in which the manuscripts have been categorized, e.g., according to content (biblical vs. non-biblical; sectarian vs. non-sectarian), language, and scribal practice. Despite detailed discussions of individual orthographical, phonological, and morphological features, the author does not lose sight of the forest for the trees, but is sensitive to patterns of orthographical and/or linguistic features distinctive of specific texts and/or common among them, especially as these have been previously categorized. This is important, because, among other things, while certain manuscripts are widely acknowledged to be linguistically unique at Qumran, e.g., 4QMMT, others that are routinely held up as exemplars of Dead Sea Scrolls Hebrew actually turn out to be less generally representative than one might expect, e.g., 1QIsa[a].

In chapter 2 the author surveys a variety of general scholarly approaches to the language of the Scrolls, in the light of which he presents his own. Qumran Hebrew is related to Standard and Late Biblical Hebrew as found in the Masoretic Text, to Mishnaic Hebrew, and to the Hebrew of the Samaritan and Babylonian traditions, but is not identical to any of these. Approaches championed by Kutscher, Morag, Qimron, Blau, Schniedewind, Rendsburg, Charlesworth, and Naudé are introduced and adjudicated. Important questions include DSS Hebrew's link to contemporary spoken Hebrew; the nature of that spoken Hebrew, whether quasi-biblical or proto-Mishnaic; diglossia (vernacular vs. literary registers); and styles, idiolects, and dialects. Reymond shows sensitivity to multiple global and individual factors affecting Qumran Hebrew.

The subject matter of chapter 3, which deals with orthography, is of extreme importance. Many of the apparent innovations and/or unique features thought to characterize Qumran Hebrew depend on subjective interpretations of specific orthographic phenomena, some of which may conceivably be no more than scribal errors. Reymond's discussion of mistakes, while by no means definitive, is thus refreshingly helpful. The chapter also contains sections on: *plene* orthography; *alpeh* as internal *mater*; etymological short /u/ marked with *waw*; digraphs; and two *yodh*s for consonantal *yodh* and two *waw*s for consonantal

waw. Whether or not one accepts Reymond's views on these topics, his discussion is a useful corrective to overly-simplistic explanations according to which Qumran orthography is thought to be phonologically transparent.

Chapter 4, on phonetics and phonology, includes sections on phonemic inventory; spirantization; weakening of the gutturals; *aleph* < *yodh* and *yodh* < *aleph*; *aleph* < *waw* and *waw* < *aleph*; *waw* < *yodh*; accent or stress; vowel reduction; /å/ < /ā/ < proto-Semitic /a/; and diphthongs and triphthongs. Of these the section on the gutturals is particularly impressive, arguably bringing to bear more evidence from the Scrolls than has hitherto been amassed.

The final main chapter, 5, covers morphology. It contains sections on prothetic *aleph*; pronouns and particles; nouns; *waw* marking an /u/-class vowel in nouns where the MT has no /u/-class vowel; **quṭl* nouns; verbs (including lack of confusion between III-*waw*/*yodh* and III-*aleph* verbs; conjugations; perfect and *waw*-consecutive perfect; imperfect and *waw*-consecutive imperfect); *qal* imperfect + suffix; *qal* imperative + suffix; and adverbial *heh*.

The book ends with a brief concluding chapter, followed by the bibliography and, very helpfully, source (i.e., verse), Hebrew word, and author indeces.

While one may not always agree with Reymond on a particular solution or explanation, his discussions are consistently well-informed, methodologically sound, and cautions, the conclusions supported by the data. Even so, on one recurring issue, the author's adoption of admittedly standard shorthand proves unfortunate. Not unexpectedly, in the book Qumran Hebrew is regularly compared to the Hebrew of the Masoretic Text (for which the Leningrad Codex as reflected in *BHS*[3] is utilized as exemplar). Recourse to the Masoretic Text (and specifically to L) is, of course, accepted practice in studies dealing with Biblical Hebrew. Even as represented within a single manuscript, though, the Tiberian text is not unified, consisting of both a consonantal component and a pronunciation tradition. The many instances of *ktiv-qre* are the best-known differences between the two, because these are explicitly signaled within the tradition. Yet the two traditions—consonantal and vocalic—while related, diverge at many other points, especially in terms of phonology. In the case of certain such deviations, it is significant that Qumran Hebrew seems to agree with one tradition against the other. However, this dimension is often lacking in Reymond's discussions, including those in which such a perspective is virtually invited by the data. For example, Qurman Hebrew's minority—but still quite common—3ms pronominal suffix on plural nouns ו- (and relevant propositions), e.g., אבותו 'his fathers', is explained by Reymond as a contraction of the diphthong *-aw* to *-o* (p. 36, 144–146, and 159), which seems particularly plausible in light of such examples as ידיו נטויה 'his hand stretched out' (1QIsa[a] 5.14; cf. יָדוֹ נְטוּיָה Isa 5.25), et al. This is naturally contrasted with standard Tiberian Masoretic ָיו-, e.g., אֲבוֹתָיו (and standard Qumran Hebrew יו-, e.g., אבותיו). However, it seems clear that the Masoretic tradition is itself not unified regarding the pronunciation of this suffix, the reading tradition *-åw* and the consonantal text's standard יו- (*-eyu* [?], *-ayu* [?]) almost certainly representing different realizations (whether Qumran Hebrew's יו- was consistently resolved to *-o* is unclear). According to Reymond's view, then, the Hebrew of both Qumran and the Tiberian tradition bear witness to the relatively early

pronunciation of a diphthong *-aw* (note also inscriptional אנשו 'his men' Lachish 3.18 and אלו 'to him' Yavne-Yam ln. 13; cf. פניו 'his face' Kettef Hinnom 2.9). In Qumran Hebrew, this was (sometimes?) monophthongized as *-o*, whereas in Tiberian Hebrew it was preserved as *-åw* (the *qamats* due to coloring of the *waw*). Both realizations apparently diverge from the one preserved in the dominant spelling of the Tiberian consonantal tradition (and Qumran Hebrew), which, in view of the majority spelling with *yod*, presumably goes back to some sort of triphthong. The link between the Qumran minority spelling/pronunciation and the Tiberian reading tradition is important because, if nothing else, it demonstrates the antiquity of the pronunciation of the 3ms suffix on plural nouns and the relevant prepositions as a diphthong. In the case of other features, too—for example, Qumran Hebrew's use of so-called pausal forms where contextual forms are expected (pp. 135–137, 209–211, 230–231) and the writing of *yy* in plural gentilic suffixes and the like (pp. 115–116, 120)—a discussion characterized by explicit recognition of differences between Masoretic orthography and vocalization would have been helpful.

Despite this, however, there is little doubt that the work reviewed here is destined to become a standard in discussions of Dead Sea Scrolls Hebrew. Its broad and current coverage of the Judean Desert manuscripts and relevant scholarship, convenient and clear distillation of scattered and hard-to-access research, and balanced and thoughtful presentation of topics, always with ample illustration on the basis of examples, make it an essential reference work.

Aaron D. HORNKOHL

Jean-Sébastien Rey (ed.), *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 102; Leiden: Brill, 2014), Pp. xvi + 355. € 121 / $ 166. ISBN 9789004227033.

Although nowadays the relationship between Paul's letters and the Qumran documents is widely acclaimed, the volume here reviewed purports to offer a first endeavour at bringing together existing views on the matter since almost half a century, i.e., after the appearance of Jerome Murphy O'Connor's *Paul and Qumran* in 1968. Such was the explicit ambition of the editor when, having obtained the collaboration of a range of Qumran and New Testament scholars and in particular of Florentino García Martínez and Jörg Frey, he organized a conference in his home base Metz (Université de Lorraine). He is to be commended both for the initiative and for its outcome.

Not only the rich contents of the book, but also its significance in the history of research is worthy of attention. This may be read from the first footnote of Menahem Kister's contribution, 'Body and Sin: Romans and Colossians in Light of Qumranic and Rabbinic Texts'. In addition to O'Connor's volume, it mentions three predecessors who back in 1958 published important studies on Paul and Qumran: K.G. Kuhn, W.D. Davies, and D. Flusser. This is interesting. Flusser's study ('The Dead Sea Scrolls and Pre-Pauline Christianity', also mentioned in the editor's introduction) is a sustained, critical dialogue with Rudolf

Bultmann's *Theologie des Neuen Testaments*, a work still hugely influential in New Testament studies. Instead of Bultmann's assertion that the cradle of Paul's theology was in the 'Kerygma of the Hellenistic Community' that did not relate to the Mother-Church in Jerusalem, Flusser maintained that this hypothetical 'second stratum' of Christianity evinced marked affinities to the Dead Sea Scrolls, with such core items as dualism, predestination, election of grace, and baptism. Bultmann deemed otherwise. In the preface to the third edition of his *Theologie*, also published in 1958, he informs his readers that the discoveries from the Dead Sea caves did not entail substantial changes in his text. In fact the re-edition basically consisted in minor additions to the bibliographies. Significantly, however, the bibliography heading the subject σάρξ ('Flesh') mentions the studies of Kuhn and Davies, indicating that at this exceptional point, Bultmann had to admit the importance of the Qumran texts.

Kister, a singular giant in the field of early Jewish and Christian studies, continues and refines the work of Flusser and other pioneers in light of the advances recently made in publishing and analysing the materials from the caves, discussing a range of conceptual clusters found in Paul and Qumran. What Kister sees emerging is 'a highly interesting pattern of affinities between Paul and Jewish texts, both Qumranic and rabbinic', that allows us to 'recognize the Jewish matrix' in which he developed his concepts and phrases, hammering them into building blocks for his Christological edifice. Of particular importance is Kister's methodology in comparing Paul not only with Qumran, but also with rabbinic literature, which, although edited and committed to writing centuries after Paul, contains numerous ancient traditions that illuminate 'both Qumran writings and Paul's epistles as much as it is illuminated by them' (206).

A similar methodology is used by our late colleague, Friedrich Avemarie, to whose memory both Kister's article and the volume as a whole are dedicated. Freely moving across the domains of New Testament, rabbinic, Hellenistic-Jewish, and Qumranic studies, Avemarie discusses the theme of 'Image of God and Image of Christ: Development in Pauline and Early Jewish Anthropology'. The interesting conclusion ensues that if it is true that Paul's letters to Corinth do not interact with Jewish opponents over Torah and salvation, the discourse of eschatological transformation into the image of Christ evinced in those letters is nevertheless 'deeply rooted in the traditions of Judaism, both Alexandrian and Judaean' (235).

Several contributors to the volume deal with the important phrase 'works of law' that apart from Paul (ἔργα νόμου) has surfaced in the Qumran texts (מעשי תורה), especially 4QMMT. Jean-Sébastien Rey does, in his rich study on the particularly rewarding comparison between the Epistle to the Galatians and the Qumran documents, 'Les manuscrits de la Mer Morte et l'Épître aux Galates: quelques cas d'interdiscursivité'. In this case, the 'interdiscursivité' consists, among other items, in Paul's use of the term 'works of law' in a 'counter-discourse' radically different from that of his presumed opponents. Interesting comparisons are also occasioned by the figure of Abraham in both corpora. Here, the comparison would become even more profitable if the rabbinic material could be drawn in.

Partly the same ground is covered by Florentino García Martínez in a rare sample of his talents in New Testament exegesis—while avowing the risk of sharing the gruesome destiny 2 Pet 3:16 promises to those who distort Paul's letters as much 'as they distort the rest of scripture' (51). In 'Galatians 3:10-14 in the Light of Qumran', he discusses three key phrases variously found in the short Galatians passage and the Qumran texts. He concludes on a definition of 'works of law' as 'concrete norms … considered essential for the identity of the group, forcing those who practice them to separate from those who do not practice them or interpret them in a different way' (56). The social dimension of this definition is utterly important.

Lutz Doering follows suit with '4QMMT and the Letters of Paul'. The phrase 'works of law' appears to denote 'something that can be written' and that is 'qualified by a relative clause' indicating its aim and addressees. To be sure, Paul has 'creatively adapted the phrase to fit a new discourse', and the opponents targeted by Paul may not be identical to the Qumranic addressors (74, 79). Doering goes on to focus on epistolary aspects shared by 4QMMT and Paul's letters, pointing out that even the letter to Philemon is 'not straightforwardly private' but, not unlike 4QMMT, involves communication with the surrounding congregation. Hence Paul and the authors of 4QMMT seem to share a particular 'tradition of Jewish letters' (84).

'Works of law' are likewise discussed by Émile Puech, '« Les œuvres de la loi » : mariage et divorce à Qumrân et dans les lettres de Paul'. Puech perceives a link between the fact that Paul in Romans and Galatians uses the syntagma in common with 4QMMT and the 'Essene' position on marriage and divorce he takes (1 Cor 7:10-11; Rom 7:2-3), as many have observed. He sees this as part of the 'new law' inaugurated by Jesus and connects it with the phrase 'works of law', stating, 'La justification par la foi ne dispense pas de la pratique des « œuvres de la loi »'. Indeed the phrase 'works of law' derives from an ancient Jewish tradition that Paul has adapted (169). More could be said on the divorce prohibition, (1) but it is to be seriously doubted whether Paul would have included it in the phrase that he elsewhere uses in a highly polemical way.

Limitations of space cause cruel injustice to be done to other valuable contributions. Opening the volume, George Brooke revisits 2 Cor 6:14-7:1, viewing the passage now as an aid in locating the Qumran texts in the world of Graeco-Roman Judaism. Jan Dušek is interested in *ḥesed* in 1QS and *charis* in Galatians, and Christian Grappe in *chara* and *stephanos* in Philippians and *simḥa* and *kalil* in 1QS, while Claude Coulot reviews no less than 10 parallels

(1) Cf. my 'Divorce Halakhah in Paul and in the Jesus Tradition', in R. BIERINGER et al. (eds.), *The New Testament and Rabbinic Literature* (JSJSup 136; Leiden: Brill, 2010), 289-332. The position taken there on Qumran must be reconsidered in view of the divorce concession pointed out in CD and 11QT by Menahem Kister, 'Divorce, Reproof, and Other Sayings in the Synoptic Gospels: Jesus Traditions in the Context of "Qumranic" and Other Texts', in *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity* (ed. Ruth A. CLEMENTS and Daniel SCHWARTZ; Leiden: Brill 2009), 196-229, esp. 199-203, and as signalled by Puech in footnote 25.

between 1 Thessalonians and the Qumran texts (attributing the latter to 'le milieu sadocite'). After a helpful survey of research into Paul and Qumran, Jörg Frey discusses Qumran evidence relating to a research project on 'The Historical Origins of the Holy Spirit', and likewise Albert Hogeterp in connection with research into Graeco-Semitic bilingualism. Jutta Leonhardt-Balzer finds a very similar use of the concept of 'Israel' in Paul and Qumran; Daniel R. Schwartz shrewdly observes that 'Ends Meet' and both Paul and the Qumranites, while drawing opposite conclusions, thought that circumcision does not make gentiles part of the Jewish people; and finally Loren Stuckenbruck, refuting a common interpretation, discovers similarity between Paul and Qumran in their view of overlapping apocalyptic aeons.

Looking over the volume, one feels (1) the need to achieve more agreement on which Qumran documents and concepts should be defined as 'sectarian' and which not. It matters for comparison with Paul (or the rabbis) whether phrases like 'works of law' or 'being justified before the Lord' occur in a dissident or polemical document or in another context. Further broadening and refining our methodology, we should also (2) stress the necessity to distinguish between the rhetorical texture of the various Pauline letters: as hinted at by Avemarie, the function of the law in First Corinthians is very different from that in Galatians, and markedly different again in Romans. For both objectives, certainly if combined, comparative study with rabbinic literature as exemplified by Kister and Avemarie would be a most helpful tool.

The volume contains some typos, the order of papers in the book differs from that in the introduction, and a list of contributors would have been welcome. But these are trifles compared with the great advance in Pauline and Qumran studies it provides.

Peter J. TOMSON